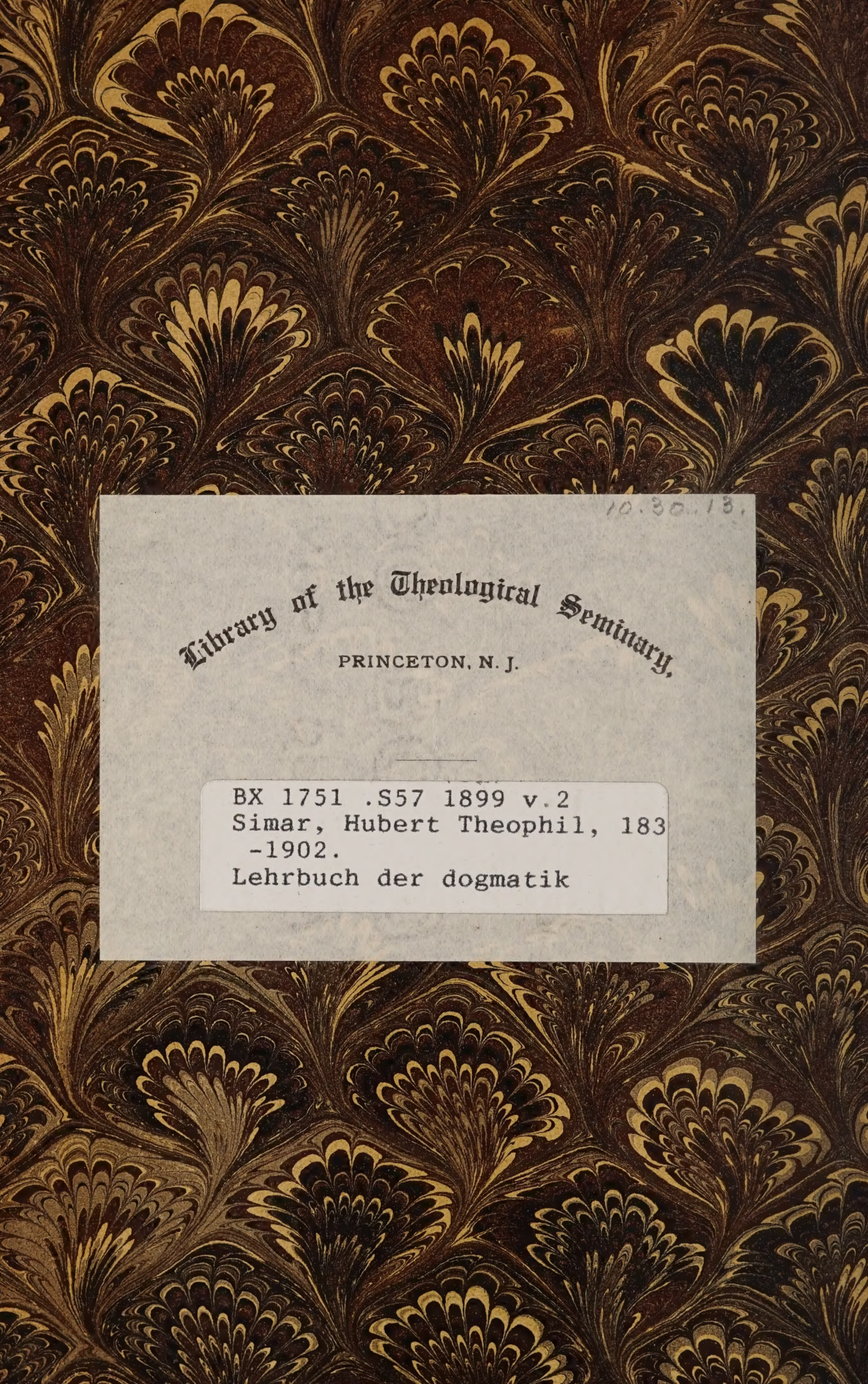
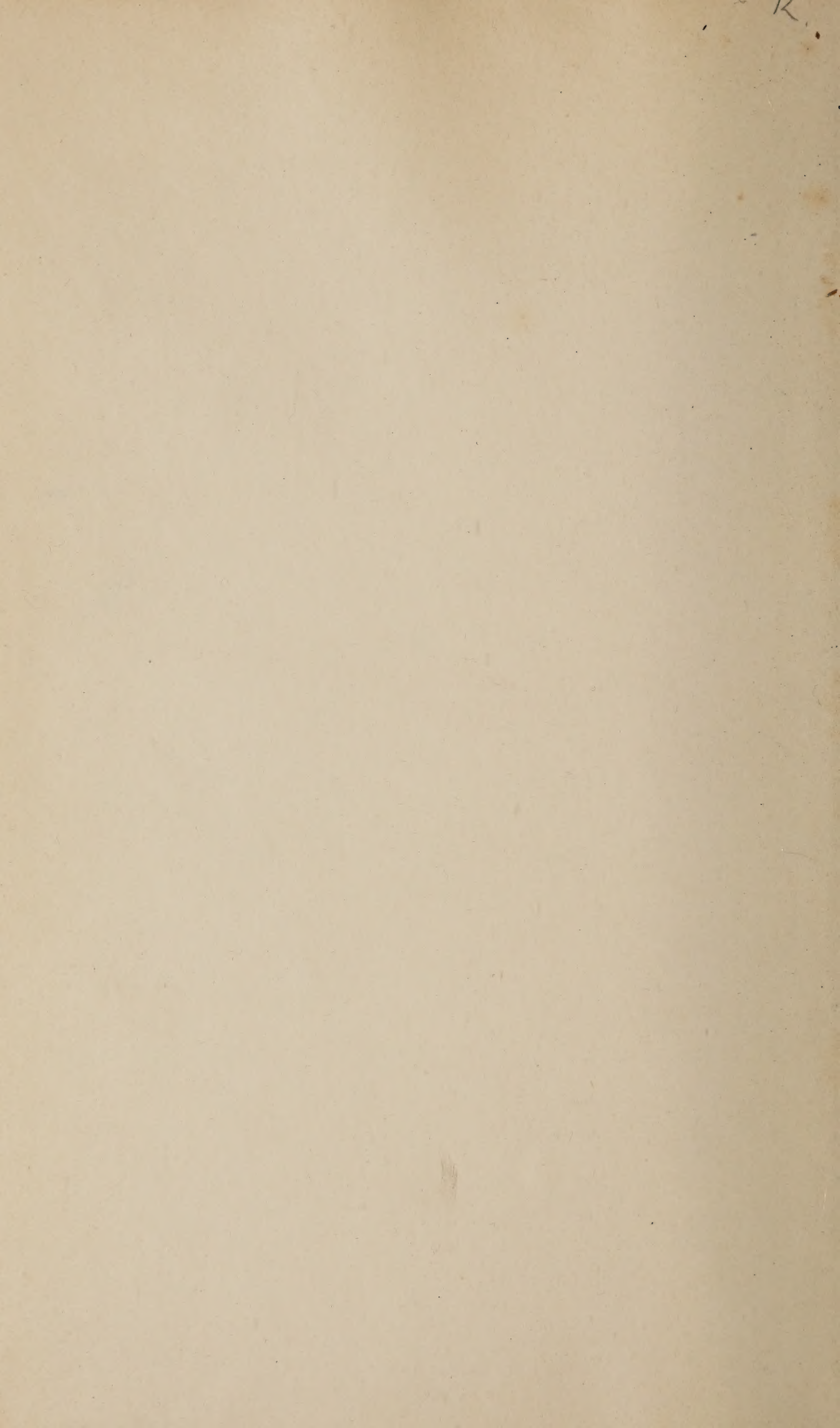
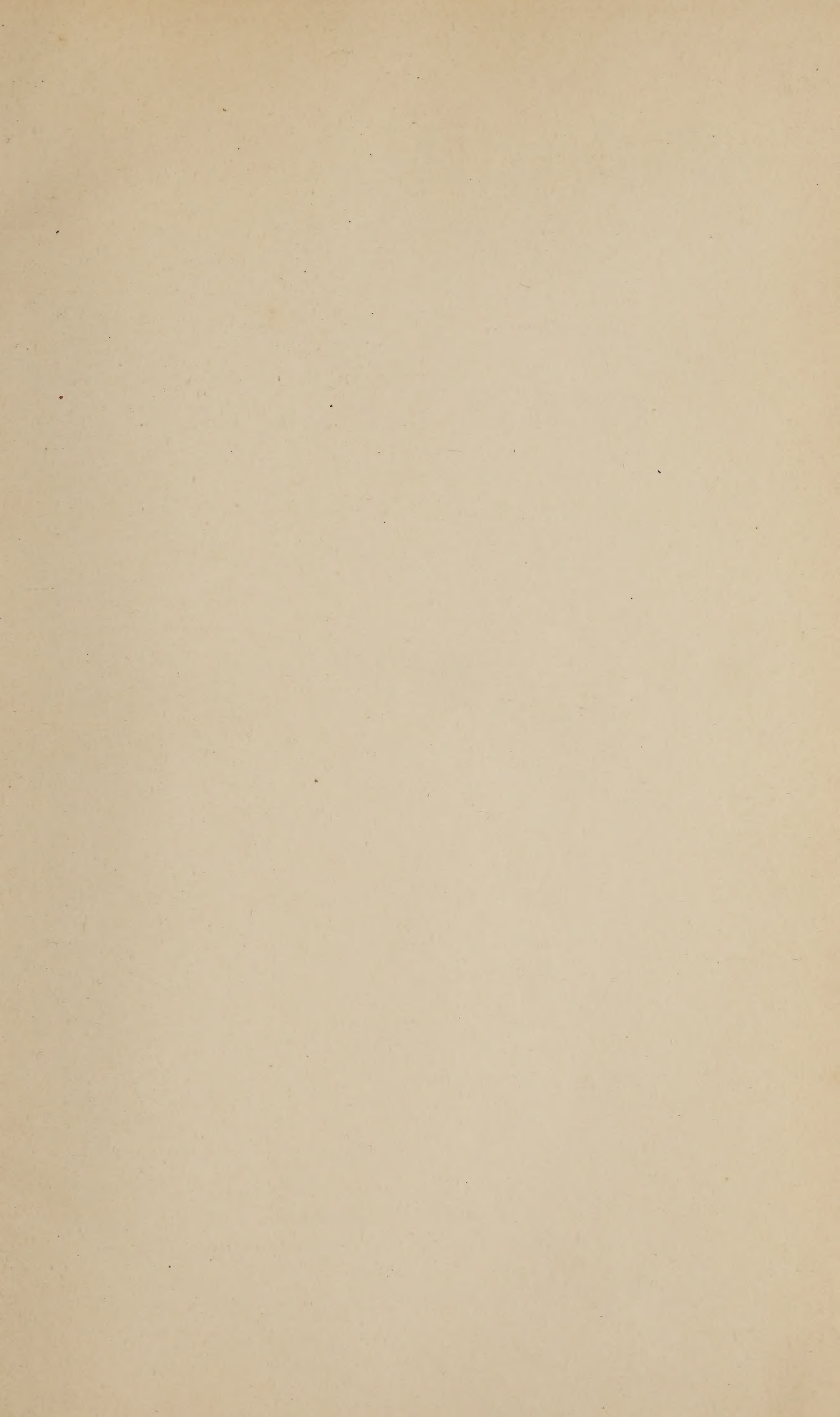










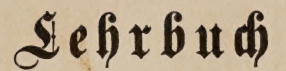
Theologische Bibliothek.

Lehrbuch der Dogmatik.

Von

Dr. Theophil Hubert Simar,
Bischof von Paderborn.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1899.
Zweigniederlassungen in Wien, Straßburg, München und St. Louis, Mo.



Lehrbuch der Dogmatik.

Von

Dr. Theophil Hubert Simar,
Bischof von Paderborn.

Vierte, verbesserte Auflage.

Zweiter Band.

Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1899.
Zweigniederlassungen in Wien, Straßburg, München und St. Louis, Mo.

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 6. Martii 1899.

✠ **Thomas,** Archiepps.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Inhalts-Verzeichniß.

Zweiter Hauptabschnitt.

Die fortdauernde Ausführung des von Christus begründeten Heilswerkes durch den Heiligen Geist oder die Lehre von der Heiligung der erlösten Menschheit.

Zweiter Artikel.

Die habituelle Gnade.

I. Die heiligmachende Gnade.

Zweiter Abschnitt.

Nothwendigkeit und Universalität der Gnade. Die göttlichen Rathschlüsse der Prädestination und der Reprobation.

Zweites Kapitel.

Die Lehre von der Kirche.

Erster Abschnitt.

Begriff, Ursprung und Zweck der Kirche.

Zweiter Abschnitt.

Die äußere Organisation oder die göttliche Verfassung der Kirche.

Dritter Abschnitt.

Die innere Organisation der Kirche. Die der Kirche von Christus anvertrauten übernatürlichen Gewalten und Gnadenmittel.

Erste Abtheilung.

Die Lehrgewalt oder das Lehramt der Kirche.

Zweite Abtheilung.

Die Weihegewalt der Kirche.

I. Die heiligen Sacramente.

Erster Artikel.

Allgemeine Lehren.

Zweiter Artikel.

Die einzelnen Sacramente.

Seite

II. Das heilige Meßopfer.

Vierter Abschnitt.

Die wesentlichen Eigenschaften und die Unterscheidungsmerkmale der von Christus gestifteten Kirche.

Dritte Hauptabtheilung.

Die Lehre von der Vollendung oder die Eschatologie.

Erstes Kapitel.

Die besondere Vollendung.

Zweites Kapitel.

Die allgemeine Vollendung.

Erster Artikel.

Die Wiederkunft Christi nebst den sie einleitenden Ereignissen.

Zweiter Artikel.

Die vollendenden Thätigkeiten des wiedererschienenen Christus.

Zweiter Hauptabschnitt.

Die fortdauernde Ausführung des von Christus begründeten Heilswerkes durch den Heiligen Geist, oder die Lehre von der Heiligung der erlösten Menschheit.

§ 113.

Die Beziehung des Heiligen Geistes zum Erlösungswerke im allgemeinen.

1. Die Einführung der Menschheit in den Besitz der vom Erlöser für sie erworbenen Heilsgnaden, die subjective Erlösung oder Heiligung (§ 91, 1), wird in der Heiligen Schrift dem Heiligen Geiste als die ihm eigenthümliche Thätigkeit nach außen (per appropriationem) beigelegt. Schon die alttestamentlichen Verheißungen sprechen wiederholt den Gedanken aus, daß die Glieder des zukünftigen messianischen Reiches in vorzüglichem Maße der Gaben und der Wirksamkeit des Geistes Gottes sich erfreuen würden. Auf Grund der nähern Bestimmungen des Neuen Testamentes sind wir berechtigt, diese Stellen speciell auf die Person des Heiligen Geistes zu beziehen (a). Christus selbst verheißt den Aposteln den Heiligen Geist als seinen Stellvertreter; durch ihn soll die Heilsoffenbarung in den Aposteln zum Abschluß gebracht, durch ihn sollen sie befähigt werden, ihre apostolische Sendung auszuführen. Christus ertheilt ihnen nach seiner Auferstehung thatsächlich den Heiligen Geist als das Princip der übernatürlichen Gewalt der Sündenvergebung. Die den Aposteln gegebenen Verheißungen sind so gefaßt, daß sie offenbar zugleich für alle kommenden Zeiten Geltung haben sollen. Durch die wunderbare Herabkunft des Heiligen Geistes am Pfingstfeste zu Jerusalem wurde die Stiftung des Neuen Bundes der Gnade sowie die Gründung der Kirche von dem Erlöser vollendet und vor der Welt in feierlichster Weise geoffenbart (b). Auch die Apostel führen demgemäß alle Momente der übernatürlichen Heils- und Gnadenordnung auf die Wirksamkeit des Heiligen Geistes zurück. Ebenso auch die Kirche (c).

a) Ez. 26, 25: Et effundam super vos aquam mundam et mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris . . . (27) Et spiritum meum ponam in medio vestri et faciam, ut in praeceptis meis ambuletis. Hebr. 10, 15 wird auf den Heiligen Geist bezogen Jer. 31, 33. Apg. 2, 16: Hoc est, quod dictum est per prophetam Ioël: Et erit in novissimis diebus (dicit Dominus): effundam de Spiritu meo super omnem carnem, et prophetabunt filii vestri et filiae vestrae,

et iuvenes vestri visiones videbunt, et seniores vestri somnia somniabunt (Joel 2, 28) . . . Ebd. V. 38: Poenitentiam (inquit) agite, et baptizetur unusquisque vestrum in nomine Iesu Christi in remissionem peccatorum vestrorum, et accipietis donum Spiritus Sancti. Zuletzt weissagte der Vorläufer Christi nach Matth. 3, 11: Ego quidem baptizo vos in aqua; qui autem post me venturus est, fortior me est, cuius non sum dignus calceamenta portare: ipse vos baptizabit in Spiritu Sancto et igni. Vgl. Joh. 3, 5.

b) Joh. 14, 16: Et ego rogabo Patrem, et alium Paraclitum dabit vobis, ut maneat vobiscum in aeternum. (18) Non relinquam vos orphanos: veniam ad vos. Ebd. V. 26 (§ 106, 3). Vgl. 16, 7—15. Luc. 24, 49: Et ego mitto promissum Patris mei in vos; vos autem sedete in civitate, quoadusque induamini virtute ex alto. Vgl. Apg. 1, 8; die Erfüllung Apg. K. 2.

Joh. 20, 21: Dixit ergo eis iterum: Pax vobis. Sicut misit me Pater, et ego mitto vos. (22) Haec cum dixisset, insufflavit et dixit eis: Accipite Spiritum Sanctum; (23) quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt (vgl. § 61, 2).

Hieraus erhellt, wie die Verheißung Christi Luc. 24, 49 und Apg. 1, 8 zu verstehen sei. Am Pfingstfeste sollte nicht die erste Mittheilung des Heiligen Geistes stattfinden, sondern diejenige, durch welche die Apostel die Fülle der apostolischen Gaben und Gewalten und der zu ihrem Gebrauche nothwendigen Gnaden empfingen; es sollte diejenige Geistessendung sein, welche vermöge ihres wunderbaren Charakters die Stiftung des Neuen Bundes und die Gründung der Kirche in einer für die ganze Welt erkennbaren Weise vollendete. Diese sollte und konnte erst dann erfolgen, nachdem der Erlöser vollends in den Stand der Erhöhung eingetreten und damit das Werk der Erlösung zum vollen Abschluß gebracht war (§ 112).

Vgl. Joh. 16, 7: Expedit vobis, ut ego vadam; si enim non abiero, paraclitus non veniet ad vos, si autem abiero, mittam eum ad vos. Apg. 2, 23: Dextera igitur Dei exaltatus et promissione Spiritus Sancti accepta a Patre, effudit hunc, quem vos videtis et auditis.

Iren., Adv. haer. III, 17, 1: Hunc enim promisit per prophetas effundere in novissimis temporibus super servos et ancillas, ut prophetent; unde et in Filium Dei, filium hominis factum descendit, cum ipso assuescens habitare in genere humano et requiescere in hominibus et habitare in plasmate Dei, voluntatem Patris operans in ipsis et renovans eos a vetustate in novitatem Christi. *Greg. Naz.*, Or. 44 (vgl. *Petav.*, De Trin. VIII, 4, 7).

Leo M., Serm. 75 (al. 73), 1: Sicut enim Hebraeo quondam populo ab Aegyptiis liberato, quinquagesimo die post immolationem agni lex data est in monte Sina; ita post passionem Christi, qua verus Dei agnus occisus est, quinquagesimo a resurrectione ipsius die in Apostolos plebemque credentium Spiritus Sanctus illapsus est: ut facile diligens Christianus agnoscat, initia Veteris Testamenti evangelicis ministrasse principiis, et ab eodem Spiritu conditum foedus secundum, a quo primum fuerat institutum. Serm. 76 (al. 74), 3: Non ambigamus, quod cum in die Pentecostes discipulos Domini Spiritus Sanctus implevit, non fuit inchoatio muneris, sed adiectio largitatis; quoniam et patriarchae et prophetae et sacerdotes omnesque sancti, qui prioribus fuere temporibus, eiusdem sunt Spiritus sanctificatione vegetati; et sine hac gratia nulla umquam instituta sunt sacramenta, nulla sunt celebrata mysteria, ut eadem semper fuerit virtus charismatum, quamvis non eadem fuerit mensura

donorum. Ibid. c. 4: Ipsi quoque beati Apostoli ante passionem Domini Sancto Spiritu non carebant, nec potentia huius virtutis aberat ab operibus Salvatoris. Vgl. Schell, Das Wirken des dreieinigen Gottes S. 512.

c) Nicht bloß in den Aposteln, sondern auch in den Gläubigen offenbarte sich das Wirken des Heiligen Geistes in den ersten Zeiten vielfach durch sogen. Wundergaben (Charismen). Die Apostel erkennen darin ein Zeichen der Antheilnahme der Betreffenden an der Gnade der Erlösung; insbesondere berufen sie sich darauf zum Beweise, daß auch die Heiden zur Aufnahme in die Kirche von Gott berufen seien. Ferner erklären sie, diese Gaben seien ein von Gott den Ungläubigen dargebotener Beweis für die Göttlichkeit des Christenthums und der Kirche.

Apg. 10, 44: Adhuc loquente Petro verba haec (zu Cäsarea, im Hause des heidnischen Hauptmanns Cornelius), cecidit Spiritus Sanctus super omnes, qui audiebant verbum. (45) Et obstupuerunt ex circumcisione fideles, qui venerant cum Petro, quia et in nationes gratia Spiritus Sancti effusa est. (46) Audiebant enim illos loquentes linguis et magnificantes Deum. (47) Tunc respondit Petrus: Numquid aquam quis prohibere potest, ut non baptizentur hi, qui Spiritum Sanctum acceperunt sicut et nos? Vgl. ebd. 15, 8. 1 Kor. K. 12; 14, 22: Itaque linguae in signum sunt non fidelibus, sed infidelibus. Hebr. 2, 4. Siehe § 115, 2.

Als ein Werk des Heiligen Geistes bezeichnen die Apostel ihre eigene Ausrüstung und Thätigkeit als Organe der Offenbarung, sowie auch die Rechtfertigung und Heiligung der Gläubigen und das übernatürliche gottverbundene Leben in allen seinen einzelnen Momenten.

Apg. 2, 16 ff. (siehe oben). Eph. 3, 5: Quod (mysterium Christi) aliis generationibus non est agnitum filiis hominum, sicuti nunc revelatum est sanctis Apostolis eius et Prophetis in Spiritu . . . Vgl. z. B. in Bezug auf die Charismen oder Wundergaben 1 Kor. 12, 11: Haec autem omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis, prout vult; bezüglich der Liebe Gottes und der heiligmachenden Gnade Röm. 5, 5: Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis. Ebd. 8, 11: Quodsi Spiritus eius, qui suscitavit Iesum a mortuis, habitat in vobis; qui suscitavit Iesum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra, propter inhabitantem Spiritum eius in vobis. Ebd. V. 14: Quicumque enim Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei. 1 Kor. 3, 16: Nescitis, quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis? Ebd. 6, 19: An nescitis, quoniam membra vestra templum sunt Spiritus Sancti, qui in vobis est, quem habetis a Deo, et non estis vestri? Tit. 3, 4—7 (§ 84, 2). Der Heilige Geist ist das Lebensprincip (die Seele) des mystischen Leibes Christi, der Kirche. Vgl. Eph. 4, 4: Unum corpus et unus Spiritus, sicut vocati estis in una spe vocationis vestrae. Näheres siehe unten § 118 ff. 137 ff.

Demgemäß führt auch die Kirche den Glauben sowie alle übrigen Stufen des persönlichen Heilswerkes, die Gnade in allen ihren Formen, die Wirksamkeit der heiligen Sacramente, die Unfehlbarkeit ihres Lehramtes u. s. f., auf den Heiligen Geist als höchste wirkende Ursache zurück.

Vgl. z. B. Araus. II, can. 4. 7. Trid. Sess. 6, c. 5. 7 (§ 116, 2; 119, 1. 3). Vatic. Sess. 4, c. 4 (§ 138. 140).

2. Wie diese Appropriation zu verstehen sei, wurde früher dargelegt. Es wird dadurch die Gemeinsamkeit oder Einheit des Wirkens der drei gött-

lichen Personen nicht geleugnet; demnach ist es auch nicht widersprechend, wenn dieselben übernatürlichen Gnadenwirkungen auch wohl einer der andern göttlichen Personen oder der heiligen Menschheit Christi zugeschrieben werden. Letztere ist nicht die principale, sondern nur die werkzeugliche Ursache, deren sich die Gottheit zur Hervorbringung jener Wirkungen bedient.

Vgl. über den Sinn und den Zweck der sogen. Appropriationen im allgemeinen § 56, 5. Bezüglich der Angemessenheit der hier in Rede stehenden läßt sich folgendes bemerken. Die Heiligung der sündigen Menschheit ist die Frucht des (objectiven) Erlösungswerkes, welches der Sohn auf Geheiß des Vaters übernommen und vollbracht hat, das demnach aus dem gemeinsamen Willen des Vaters und des Sohnes hervorgegangen ist. Daher erscheint es als höchst angemessen, wenn die weitere Ausführung dieses göttlichen Willens dem Heiligen Geiste zugeschrieben wird, der als solcher aus Vater und Sohn ewig hervorgeht. Ferner soll durch das Werk der Heiligung die ursprüngliche Verbindung der Liebe und Gnade zwischen Gott und dem Menschen wieder hergestellt werden. Dieses Einigungswerk wird dem Heiligen Geiste beigelegt, um ihn als das ewige persönliche Band der Liebe zwischen Vater und Sohn darzustellen.

Leo M., Serm. 76 (al. 74), 2 (§ 56, 5); Serm. 77 (al. 75), 2: Quod ergo salva cooperatione inseparabilis Deitatis, quaedam Pater, quaedam Filius, quaedam proprie Spiritus Sanctus exsequitur, nostrae redemptionis dispositio, nostrae salutis est ratio. . . . Divisit sibi opus nostrae reparationis misericordia Trinitatis; ut Pater propitiaretur, Filius propitiaret, Spiritus Sanctus igniret.

Cat. Rom. P. I, c. 9, q. 7: Quamvis enim sanctissimae Trinitatis opera, quae extrinsecus fiunt, tribus personis communia sint: ex iis tamen multa Spiritui Sancto propria tribuuntur, ut intelligamus illa in nos a Dei immensa caritate proficisci; nam cum Spiritus Sanctus a divina voluntate veluti amore inflammata procedat, perspici potest eos effectus, qui proprie ad Spiritum Sanctum referuntur, a summo erga nos Dei amore oriri. Ibid. q. 8: Verum prae ceteris eius amplissimis muneribus gratia illa praedicanda est, quae nos iustos facit, signatque *Spiritu promissionis Sancto, qui est pignus haereditatis nostrae* (Eph. 1, 13. 14). Haec enim mentem nostram arctissimo amoris vinculo Deo iungit, ex quo fit, ut summo pietatis studio accensi, novam vitam instituamus, ac *naturae divinae participes effecti filii Dei nominemur et vere simus* (2 Petr. 1, 4. 1 Ioan. 3, 1). Vgl. § 118, 5; 148, 2. Schell a. a. O. S. 532 ff.

Die weitere Ausführung und Begründung obiger Sätze bildet den Gegenstand der folgenden Abschnitte. Diese handeln, den hier gegebenen Andeutungen gemäß, von der Gnade als dem innern Princip der (subjectiven) Erlösung und Heiligung; von der Kirche als der von Christus gestifteten äußern Heils- und Gnadenanstalt, und den ihr anvertrauten Gnadenmitteln, den heiligen Sacramenten und dem heiligen Meßopfer.

Erstes Kapitel.

Die Lehre von der Gnade.

Erster Abschnitt.

Das Wesen und die Wirksamkeit der Gnade.

Erste Abtheilung.

Allgemeine Lehren.

§ 114.

Begriff und wesentliche Eigenschaften der Gnade im allgemeinen. Die Unterscheidung der gratia increata und creata, der gratia Creatoris und Salvatoris.

1. Mit dem Namen Gnade (gratia) bezeichnet das Neue Testament ganz allgemein die in Christo der Menschheit von Gott bereiteten Heilsgüter, insbesondere die für alle Menschen bestimmten Früchte des Opfertodes Christi: die Sündenvergebung, die Rechtfertigung und Heiligung und das ewige Leben. Es ist hiermit zugleich schon der Ursprung sowie der übernatürliche Zweck und Charakter der Gnade angedeutet. Ueberdies lehrt die Heilige Schrift ausdrücklich, daß die Gnade ein unverdientes Geschenk der göttlichen Liebe und Barmherzigkeit sei.

Durch oben genannten (engern) Begriff hat die Offenbarung das Wort Gnade mit einem schlechthin neuen, sowohl dem profanen wie dem alttestamentlichen Sprachgebrauch fremden Inhalte erfüllt. Nur in entfernterer Weise sind mit demselben die sonstigen Bedeutungen des Wortes in der Heiligen Schrift verwandt. Gratia (χάρις) heißt nämlich sonst soviel als Anmuth (Ps. 44, 3. Luc. 4, 22), Wohlwollen, Liebe, Gunst (1 Mos. 39, 4. Weish. 4, 15. Luc. 1, 30. Apg. 2, 47), daher auch metonymisch Almosen (1 Kor. 16, 3).

Den engern Begriff vgl. z. B. Röm. 5, 20: Ubi autem abundavit delictum, superabundavit gratia, (21) ut sicut regnavit peccatum in mortem, ita et gratia regnet per iustitiam in vitam aeternam, per Iesum Christum Dominum nostrum; oder in dem gewöhnlichen Segenswunsch der Apostel: Gratia vobis et pax a Deo Patre nostro et Domino Iesu Christo (Röm. 1, 7 u. a). Auch der Apostolat sowie die übrigen kirchlichen Aemter werden Gnaden genannt, ebenso die Wundergaben der Sprachen, Krankenheilung u. dgl. (Röm. 1, 5; 12, 3. 1 Kor. 12, 4 ff. Eph. 4, 7 ff.); das Evangelium heißt „das Wort der Gnade“ (Apg. 14, 3).

Die Gnade der Rechtfertigung wird ausdrücklich ein Geschenk Gottes genannt (donum); der Mensch kann sie nicht verdienen, sondern nur geschenkweise (gratis) von Gott erlangen, nicht durch (verdienstliche) Werke, sondern mittelst des Glaubens. Das Gleiche gilt von der Vorherbestimmung zur Gnade (Gnadenwahl) überhaupt. Eine verdiente, d. h. dem Menschen von Gott geschuldete Gnade ist ein widersprechender Begriff.

Röm. 3, 23: Omnes enim peccaverunt et egent gloria Dei. (27) Iustificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem, quae est in Christo Iesu. V. 23: Arbitramur enim iustificari hominem per fidem sine operibus legis. Ebd. 4, 4. 5; 5, 15: Sed non sicut delictum, ita et donum; si enim unius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei et donum in gratia unius hominis Iesu Christi in plures abundavit. 11, 5: Sic ergo et in hoc tempore reliquiae secundum electionem gratiae salvae factae sunt. (6) Si autem gratia, iam non ex operibus; alioquin gratia iam non est gratia.

2. Das kirchliche Lehramt selbst hat keine förmliche Definition des Begriffes der Gnade aufgestellt; wohl aber sind in der kirchlichen Lehre alle Elemente einer solchen enthalten. Hiernach bezeichnet der Ausdruck Gnade im allgemeinen jedes übernatürliche Geschenk, das Gott den Menschen (bezw. den reinen Geistern) aus freiem Wohlwollen zuwendet, um denselben zur Erlangung des ewigen Lebens, ihres übernatürlichen Endzieles, in näherer oder entfernterer Weise zu verhelfen. Da für den gefallenen Menschen der Opfertod Christi die Verdienstursache aller Gnaden ist, so wird obiger Definition in der Regel noch die Bestimmung beigefügt, daß Gott jene Gaben, die wir Gnaden nennen, dem Menschen um der Verdienste Christi willen verleihe.

Jede Gnade ist demnach, ihrem Zwecke und Wesen nach betrachtet, etwas Uebernatürliches (donum *supernaturale*) im engern Sinne des Wortes (supernaturale *per se* seu *quoad substantiam*) und darum auch ein dem Menschen nicht geschuldetes Geschenk der göttlichen Liebe (donum *gratuitum, indebitum*). Die Uebernatürlichkeit und die Gratuität sind wesentliche Eigenschaften der Gnade (§ 71, 2).

Die wirkende Ursache (causa *efficiens principalis*) der Gnade ist der dreieinige Gott (bezw. der Heilige Geist; siehe § 113). Sie ist eine Offenbarung seiner Liebe, Weisheit und Macht. Der Endzweck (causa *finalis*) ihrer Verleihung ist die Ehre Gottes (finis *primarius*) und das übernatürliche Heil der Menschen (finis *secundarius*).

Vgl. § 71, 3. In Bezug auf die Rechtfertigungsgnade sind diese Sätze definirt Trid. Sess. 6, c. 7: Huius iustificationis causae sunt, *finalis* quidem, gloria Dei et Christi ac vita aeterna; *efficiens* vero misericors Deus, . . . *meritoria* autem dilectissimus Unigenitus suus, Dominus noster Iesus Christus, qui . . . sua sanctissima passione in ligno crucis nobis iustificationem meruit et pro nobis Deo Patri satisfecit; *instrumentalis* item Sacramentum Baptismi . . ., demum unica *formalis* causa est iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit (siehe unten § 119, 1). Vgl. auch insbesondere die paulinische Lehre über die Rechtfertigung (Röm., Gal.).

Eph. 1, 3. 6; 2, 4—7 u. a. St. siehe § 71, 3; 93, 1. 2; 113. *S. Thom.* 2, 1, q. 112, a. 1 (§ 71, 3). De ver. q. 27, a. 3. Die heilige Menschheit Christi ist, wie oben erörtert wurde, die werkzeugliche Ursache der Gnade (causa *instrumentalis*). Vgl. § 71, 3; 112.

Die Verdienstursache (causa *meritoria*) der Gnade ist der Opfertod des Erlösers. Trid. l. c. (§ 109).

An Stelle dieses kirchlichen Gnadenbegriffes wollten die Pelagianer, zur Verdeckung ihrer Irrlehre, einen andern unterschieben, indem sie die Erschaffung des Menschen, seine natürlichen Vermögen und die Entwicklung derselben durch die göttliche Providenz mit dem Namen Gnade bezeichneten. Der hl. Augustinus gab zu, daß dieser Sprachgebrauch in gewissem Sinne wohl ein berechtigter genannt werden könne; es geschehe aber damit der kirchlichen Lehre über die Gnade nicht genug. Ep. 177 (al. 95), 7: Etsi enim quadam non improbanda ratione dicitur gratia Dei, qua creati sumus, . . . et de hoc tanto beneficio Creatori nostro gratias agere valeamus; unde merito et ista gratia dici potest, quia non praecedentium aliquorum bonorum operum meritis, sed gratuita Dei bonitate donata est: alia est tamen, qua praedestinati vocamur, iustificamur, glorificamur.

Um die Nothwendigkeit der Gnade von den palästinensischen Bischöfen befragt, gab Pelagius dieselbe zu, indem er darunter die natürlichen Gaben, insbesondere die Willensfreiheit, verstand. So täuschte er die Bischöfe über seine Irrlehre (*Aug.* l. c. n. 2: Catholici antistites nullam aliam gratiam intelligere potuerunt, nisi quam in libris Dei legere, et populis praedicare consueverunt. . . . Sine dubio gratiam, qua iustificamur ab iniquitate et qua salvamur ab infirmitate, non qua creati sumus cum propria voluntate. Ibid. n. 7: Illam confiteatur apertissime gratiam, quam doctrina christiana demonstrat et praedicat esse propriam Christianorum, quae non est natura, sed qua salvatur natura). Vgl. *Ripalda,* Adv. Baium et Baianos l. 1, disp. 5, sect. 1, n. 7: Propriissime tamen et strictissime appellatur „gratia" donum supponens naturam et debitum illius excludens et aliunde pertinens ad nostram sanctitatem et salutem supernaturalem.

3. Der allgemeine Satz, daß alles Wirken Gottes nach außen an sich ein ewiges sei und nur die dadurch hervorgebrachten geschöpflichen Wirkungen zeitlicher Art seien (§ 36, 4; 64, 2), muß auch auf die Gnade angewandt werden. In ihrer wirkenden Ursache, d. i. in der sie hervorbringenden und mittheilenden Thätigkeit Gottes betrachtet, ist sie etwas Ewiges und Unerschaffenes (daher der Ausdruck gratia *aeterna, increata*); an sich betrachtet ist sie etwas Geschaffenes und in der Zeit am Geschöpfe Hervortretendes (gratia *creata, temporalis*).

Die gratia *increata* ist die ewige göttliche Liebe selbst, mit ihren Rathschlüssen in Bezug auf das Heil der Menschen. Sofern die Liebe Gottes von seinem Wesen nicht verschieden ist, kann auch gesagt werden, Gott selbst, der Dreieinige oder (per appropriationem) der Sohn oder der Heilige Geist sei die ewige Gnade. Die gratia *creata* ist die zeitliche Offenbarung oder die Frucht jener ewigen Liebe.

S. Thom. 2, 1, q. 110, a. 1: Patet igitur, quod quamlibet Dei dilectionem sequitur aliquod bonum in creatura causatum quandoque, non tamen dilectioni aeternae coaeternum . . . Sic igitur per hoc, quod dicitur homo gratiam Dei habere, significatur quiddam supernaturale in homine a Deo proveniens. Quandoque tamen gratia Dei dicitur ipsa aeterna dilectio, secundum quod dicitur etiam gratia praedestinationis, in quantum Deus gratuito et non ex meritis aliquos praedestinavit sive elegit. Vgl. § 125.

4. Durch den Erlöser wurde der Menschheit das übernatürliche Heil wiedergebracht, welches sie durch den Sündenfall der Stammeltern verloren hatte. Diese zweimalige Darbietung einer übernatürlichen Heils- und Gnadenordnung von seiten Gottes bezeichnet die kirchliche Wissenschaft durch die Unterscheidung der gratia *Creatoris* und der gratia *Salvatoris.* Jene umfaßt die dem Menschen im Urstande verliehenen (gratia *sanitatis, originis*), diese die für den gefallenen Menschen bestimmten übernatürlichen Gaben (gratia *medicinalis, recuperata*), von welchen hier die Rede ist.

Vgl. § 83. 91. Beide Gnadenordnungen haben mehreres miteinander gemein, während sie in andern Beziehungen sich voneinander unterscheiden. Ersteres ist der Fall bezüglich des Endzieles (die visio *beatifica*, als Endziel von seiten des Menschen, die Ehre Gottes, als höchstes Endziel von seiten Gottes betrachtet) und des wesentlichsten Mittels, das dem Menschen zur Erreichung jenes Endzieles dienen soll (die heiligmachende Gnade).

Die Verschiedenheit zeigt sich in folgenden Momenten. Der Urheber (causa *principalis*) beider Ordnungen ist Gott; während aber der Urstand unmittelbar und ausschließlich durch ihn verwirklicht wurde, kam die Ordnung der Erlösung zugleich durch den „Mittler" Christus zu stande (Eph. 1, 9. 10). In ihm ist nun die wirkende (wie auch die moralische oder Verdienst-) Ursache der Gnade mit der menschlichen Natur selbst innerlich und untrennbar verbunden.

Bill., De gratia diss. 2, praeamb. a. 1, § 5: Et hinc causa gratiae in statu innocentiae erat naturae extrinseca, in statu reparationis est ipsi intrinseca, nimirum Verbum caro factum; ideoque foedus inter Deum et naturam in primo statu fuit temporale et transitorium, in statu reparationis est aeternum et indissolubile ratione unionis hypostaticae.

Im Urstande war der Mensch seiner Seele nach zu einer übernatürlichen Aehnlichkeit mit Gott erhoben; der erlöste Mensch soll überdies dem Leibe und der Seele nach dem verherrlichten Gottmenschen gleichgestaltet werden. Der Urstand war wesentlich eine Offenbarung der Liebe Gottes; die Heilsordnung Christi ist eine Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit und eine noch vollkommenere Offenbarung der Liebe Gottes (§ 93). Ferner ist das Subject oder der Träger der göttlichen Gnade in beiden Ordnungen verschieden. Dort war es die noch unversehrte, sündelose Natur (daher gratia *sanitatis*); hier ist es die durch die Sünde befleckte und verwundete Natur, welche vor allem der Reinigung und Heiligung bedarf (gratia *medicinalis*) und auch durch die Gnade nicht, wie im Urstande, von den ihr an sich eigenthümlichen Gebrechen (defectus connaturales, infirmitates) befreit wird. Hier findet sich daher größere sittliche Schwäche und größere Gefahr der Sünde; darum ist hier auch größere Kraft der Gnade zum Heile des Menschen erforderlich.

Aug., De corr. et gr. 12, 35: Maior quippe libertas (d. i. nach augustinischem Sprachgebrauche: übernatürliche Willenskraft) est necessaria adversus tot et tantas tentationes, quae in paradiso non fuerunt, dono perseverantiae munita atque firmata, ut cum omnibus amoribus, terroribus, erroribus suis vincatur hic mundus; hoc Sanctorum martyria docuerunt. Denique ille — Adam — et terrente nullo, et insuper contra Dei terrentis imperium libero usus arbitrio, non stetit in tanta felicitate, in tanta non peccandi facilitate; isti autem, non dico terrente mundo, sed saeviente ne starent, steterunt in fide; cum videret ille bona praesentia, quae fuerat relicturus, isti futura, quae accepturi fuerant, non viderent. Unde hoc, nisi donante illo, a quo misericordiam consecuti

sunt, ut fideles essent, a quo acceperunt spiritum, non timoris, quo persequentibus cederent, sed virtutis et caritatis et continentiae, quo cuncta minantia, cuncta invitantia, cuncta cruciantia superarent? Man denke auch z. B. an den Gnadenreichthum, welcher den Erlösten in der Kirche, den heiligen Sacramenten, dem heiligen Opfer u. s. f. dargeboten ist.

Verschieden ist endlich die Ordnung der Gnade im engern Sinne des Wortes, d. i. die Art und Weise oder der Weg ihrer Mittheilung. Im Urstande wurde die Gnade zunächst der menschlichen Natur als solcher und dadurch auch den einzelnen Individuen zu theil; die Erlösungsgnade wendet sich zunächst an die einzelnen Menschen, um sie persönlich zu heiligen; in den wirklich Geheiligten, und nur in ihnen, wird dann auch die menschliche Natur thatsächlich erlöst und geheiligt. Damit hängt ein letzter Unterschied zusammen. Die urständliche Erhebung des Menschen zur übernatürlichen Heiligkeit geschah ausschließlich von seiten Gottes mittelst eines einzigen schöpferischen Actes, daher auch nicht in Form eines allmählich sich entwickelnden Processes; die Aneignung der Erlösungsgnaden ist durch die eigene Mitwirkung des Menschen mit der göttlichen Gnadenhülfe bedingt und vollzieht sich darum auch in einem allmählichen zeitlichen und sachlichen Fortschritte.

Bill. l. c. § 3: Gratia status innocentiae procedebat a Deo ut Creatore instituente naturam tam in esse naturali quam supernaturali; unde fuit per modum creationis, cuius est opus suum statim perfectum producere. Gratia vero huius status procedit a Deo ut Redemptore, non ut naturam instituente, sed ut personas sanante; unde non datur, prout congruit naturae et ipsi gratiae secundum se spectatae, ut in prima creatione, sed secundum modum, quem ipse Redemptor homini sanando congruentiorem iudicavit; et hic modus est, ut anima a morbo peccati sanaretur, deinde per humilitatem et poenitentiam ad perfectionem perveniret.

Ueber die dieser Einrichtung zu Grunde liegenden liebevollen Absichten Gottes siehe *Bill.* l. c.: Iudicavit autem Deus, non congruere homini, ut tota perfectio ei restitueretur, a qua superbiendo exciderat, sed ut mens sanaretur a peccato et Deo coniungeretur, relicta infirmitate in inferioribus potentiis, tum ad comprimendam superbiam, tum ad exercitium virtutum, tum ut inde excitaretur homo ad opem Medici continuo implorandam, tum ad ostendendam virtutem auxilii divini, hominem fragilem inter tot tentationes custodientis, tum denique ut conformaremur Christo, qui per actus virtutum et passionem ad gloriam corporis pervenit. Vgl. Trid. Sess. 3, c. 5 (§ 85, 2).

§ 115.

Die verschiedenen Arten der Gnade. Allgemeine Uebersicht.

1. Die übernatürlichen Gaben, wodurch Gott das ewige Heil des Menschen bezweckt, sind vermöge der Art und Weise, wie sie zum Menschen in Beziehung treten, doppelter Art. Sie treten entweder dem Menschen zunächst nur äußerlich gegenüber oder sie ergreifen mit ihrer Wirksamkeit unmittelbar und innerlich seine sittlichen Kräfte. Jene nennt man äußere, diese innere Gnaden (gratia *externa, interna*).

Unter den Begriff der äußern Gnade fällt z. B. die übernatürliche Offenbarung, die kirchliche Lehrverkündigung. Vgl. Röm. 3, 1. 2. Ein Beispiel der

innern Gnade siehe Röm. 5, 5. Mit der äußern Gnade verbindet Gott auch allzeit die innere Gnade, ohne welche der Mensch von jener keinen heilsamen Gebrauch zu machen im stande wäre. Vgl. als Beispiel die Vision und die Bekehrung des hl. Paulus Apg. 9, 1 ff.

Trid. Sess. 6, c. 11: Nam Deus impossibilia non iubet, sed iubendo monet et facere, quod possis, et petere, quod non possis; et adiuvat, ut possis. Vgl. unten § 120.

Die Pelagianer anerkannten nur eine äußere Gnade und nur deren Nothwendigkeit für den Menschen (gratia legis et doctrinae). Darum forderte der hl. Augustinus, daß sie auch die innere Gnade anerkennen sollten (Qua gratia agitur, non solum ut facienda noverimus, verum etiam ut cognita faciamus; nec solum ut diligenda credamus, verum etiam ut credita diligamus. — Ac per hoc, quando Deus docet, non per legis litteram, sed per Spiritus gratiam, ita docet, ut quod quisque didicerit, non tantum cognoscendo videat, sed etiam volendo appetat agendoque perficiat. De gr. Chr. 12. 14).

Die innere Gnade ergreift mit ihrer Wirksamkeit entweder die Erkenntnißkräfte oder den Willen des Menschen und heißt je danach gratia *intellectus* (seu *illuminans*) oder gratia *voluntatis* (sive *confortans*, *sanctificans*). Beispiele für beides siehe Eph. 1, 16—19; 3, 16. In der Kirchensprache sind auch die Namen illuminatio, inspiratio, adiutorium Spiritus Sancti gebräuchlich. Vgl. Araus. II, c. 7. Trid. Sess. 6, c. 3 (§ 123, 1).

2. Die innere Gnade wird mit Rücksicht auf ihren nächsten Zweck unterschieden als gratia *gratis data* und gratia *gratum faciens*. Jene will den Menschen zunächst befähigen, zum Heile anderer mitzuwirken (die sogenannten Charismen oder Gaben der Erkenntniß, der Lehre, der Wunder u. dgl.; die übernatürlichen apostolischen oder kirchlichen Gewalten und Vollmachten); diese bezweckt zunächst das eigene Heil des Empfängers. Die gratiae gratis datae können gesondert von der gratia gratum faciens (insbesondere ohne die heiligmachende Gnade) dem Menschen verliehen werden und in ihm fortbestehen. Ihr Fortbestand ist nicht durch eine bestimmte Disposition des Willens bedingt (z. B. die sacramentalen Gewalten im Todsünder).

Ueber die Charismen siehe 1 Kor. K. 12—14. Eph. 4, 7 ff. Vgl. Dieringer, System der göttlichen Thaten des Christenthums (2. Aufl.) S. 590. Englmann, Von den Charismen im allgemeinen und von dem Sprachen-Charisma im besondern. Regensb. 1848. Simar, Theologie des hl. Paulus (2. Aufl.) S. 236.

Der Name gratia *gratis data* ist wohl auf Matth. 10, 8 (Gratis accepistis, gratis date) zurückzuführen. Sofern jede Gnade ein Geschenk der Liebe Gottes (gratis data) ist, ist jener Name an sich nicht wohl zutreffend, um eine einzelne Art von Gnaden zu bezeichnen.

S. Thom. 2, 1, q. 111, a. 1 ad 3: Gratia gratum faciens addit aliquid supra rationem gratiae gratis datae, quod etiam ad rationem gratiae pertinet, quia scilicet hominem gratum facit Deo: et ideo gratia gratis data, quae hoc non facit, retinet sibi nomen commune, sicut in pluribus aliis contingit, et sic opponuntur duae partes divisionis, sicut *gratum faciens* et *non gratum faciens*. Uebrigens ist auch die gratia *gratum faciens* für das Heil anderer von Bedeutung (das gute Beispiel, die Gemeinschaft der Heiligen mit ihren Früchten u. s. f.),

und ebenso kann und soll die gratia *gratis data* in einer das eigene Heil des Inhabers fördernden Weise gebraucht werden. Vgl. Dan. 12, 3; 1 Kor. 14, 2 ff.

Ueber die der gratia *gratis data* zu Grunde liegende providentielle Absicht Gottes vgl. *S. Thom.* l. c. a. 1: In hoc (autem) ordo rerum consistit, quod quaedam per alia in Deum reducuntur. . . . Cum igitur gratia ad hoc ordinetur, ut homo reducatur in Deum, ordine quodam hoc agitur, ut scilicet quidam per alios in Deum reducantur. Secundum hoc igitur duplex est gratia: una quidem per quam ipse homo Deo coniungitur, . . . alia vero per quam unus homo cooperatur alteri ad hoc, quod ad Deum reducatur; huiusmodi autem donum vocatur *gratia gratis data*, quia supra facultatem naturae et supra meritum personae homini conceditur. Vgl. § 70, 5; 113, 1 c.

3. Die gratia gratum faciens ist je nach ihrem nächsten Zweck oder der Wirkung, die sie in der menschlichen Seele hervorbringt, entweder eine actuelle oder eine habituelle. Letztere bezweckt und bewirkt zunächst einen übernatürlichen Zustand (habitus) oder eine der Seele dauernd innewohnende übernatürliche Fähigkeit oder Beschaffenheit (potentia, qualitas); erstere bezweckt zunächst einen einzelnen Act übernatürlichen Erkennens oder Wollens und verleiht die dazu erforderliche Anregung und Befähigung (gratia *actualis* oder *actiosa*).

Der hl. Thomas beleuchtet die diesem Doppelcharakter der Gnade zu Grunde liegende göttliche Absicht mittelst der Analogie der natürlichen Weltordnung. Auch diese ist nicht ausschließlich durch Gottes Wirksamkeit bedingt, sondern zugleich auch durch die eigenen Bewegungen und Thätigkeiten der Naturwesen, welche den ihnen von Gott anerschaffenen Kräften, Neigungen u. dgl. entsprechen. Vgl. 2, 1, q. 110, a. 2: Dupliciter ex gratuita Dei voluntate homo adiuvatur: uno modo in quantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum vel volendum vel agendum, et hoc modo ipse gratuitus effectus in homine non est qualitas, sed motus quidam animae. . . . Alio modo adiuvatur homo ex gratuita Dei voluntate, secundum quod aliquod habituale donum a Deo animae infunditur; et hoc ideo quia non est conveniens, quod Deus minus provideat his, quos diligit ad supernaturale bonum habendum, quam creaturis, quas diligit ad bonum naturale habendum. Creaturis autem naturalibus sic providet, ut non solum moveat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur eis formas et virtutes quasdam, quae sunt principia actuum, ut secundum seipsas inclinentur ad huiusmodi motus; et sic motus, quibus a Deo moventur, fiunt creaturis connaturales et faciles, secundum illud Sap. 8, 1: *Et disponit omnia suaviter.* Multo igitur magis illis, quos movet ad consequendum bonum supernaturale aeternum, infundit aliquas formas seu qualitates supernaturales, secundum quas suaviter et prompte ab ipso moveantur ad bonum aeternum consequendum; et sic donum gratiae qualitas quaedam est. Vgl. 2, 2, q. 23, a. 2 (§ 118, 5) und oben § 69, 3; 70, 4. 5.

Hieraus erhellt auch, daß beide Arten von Gnaden nach Gottes Absicht nicht etwa bloß äußerlich nebeneinander hergehen, sondern in innerer Beziehung zu einander stehen. Die actuelle Gnade will dem Menschen entweder die Erlangung oder den dauernden Besitz und Gebrauch der habituellen Gnade vermitteln; diese wie jene bezweckt eine dauernde, an guten Werken fruchtbare übernatürliche Lebensverbindung des Menschen mit Gott, deren Endziel und höchste Voll-

endung der ewige Besitz Gottes (die visio beatifica) im Himmel ist (*Aug.*, De gr. Chr. 19, 20: Facit autem homo arborem bonam, quando Dei accipit gratiam. Non enim se ex malo bonum per se ipsum facit; sed ex illo et per illum et in illo, qui semper est bonus; nec tantum ut arbor sit bona, sed etiam ut faciat fructus bonos, eadem gratia necessarium est, ut adiuvetur, sine qua boni aliquid facere non potest). Das Gegenbild dieser zweifachen Gnade ist die actuelle und die habituelle Sünde.

4. Die actuelle Gnade wird je nach ihren verschiedenen Beziehungen zum freien Willen oder der eigenen sittlichen Thätigkeit des Menschen wiederum mehrfach unterschieden.

a) Die der eigenen sittlichen Thätigkeit (Erkennen, Wollen) des Menschen durchaus zuvorkommende, diese selbst erst ermöglichende, sie anregende oder hervorrufende Gnade wird gratia *operans,* die zugleich mit der eigenen Thätigkeit des Menschen und in derselben wirkende Gnade gratia *cooperans* genannt. Dort ist Gott allein das wirkende Princip; hier ist die göttliche Thätigkeit mit der menschlichen zu einem einheitlichen Princip verbunden.

1 Kor. 15, 10: Gratia autem Dei sum id, quod sum, et gratia eius in me vacua non fuit, sed abundantius illis omnibus laboravi; non ego autem, sed gratia Dei mecum. Phil. 2, 13 (S. 565). Araus. II, c. 9: Quoties bona agimus, Deus in nobis et nobiscum, ut operemur, operatur. Ibid. c. 20: Multa Deus facit in homine bona, quae non facit homo (gratia *operans*); nulla vero facit homo bona, quae non Deus praestat, ut faciat homo (gratia *cooperans*). *Aug.,* De gr. et lib. arb. 17, 33: Quoniam ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens. *S. Thom.* 2, 1, q. 111, a. 2: Operatio alicuius effectus non attribuitur mobili, sed moventi. In illo ergo effectu, in quo mens nostra est mota et non movens, solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur, et secundum hoc dicitur gratia *operans.* In illo autem effectu, in quo mens nostra et movet et movetur, operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animae, et secundum hoc dicitur gratia *cooperans.*

Der hl. Thomas bemerkt mit Recht, daß diese Unterscheidung sich auch auf die habituelle Gnade anwenden lasse, insofern auch diese einerseits dem Menschen ein übernatürliches Sein oder Leben verleiht und anderseits zugleich mit dem freien Willen das Princip der übernatürlichen und verdienstlichen Thätigkeit des Menschen ist (ibid.: Sic igitur habitualis gratia, in quantum animam sanat vel iustificat sive gratam Deo facit, dicitur gratia *operans;* in quantum vero est principium operis meritorii, quod ex libero arbitrio procedit, dicitur *cooperans*). Jedoch beziehen die heiligen Väter und die meisten Theologen jene Unterscheidung nur auf die actuelle Gnade. Vgl. *Ripalda,* De ente supern. disp. 112, sect. 2. *Bellarm.,* De gr. et lib. arb. I, 14.

b) Sofern die actuelle Gnade die sittlichen Kräfte des Menschen zu einer übernatürlichen Thätigkeit anregt, heißt sie gratia *excitans;* sofern sie ihnen die zu einer solchen nothwendige übernatürliche Hülfe (Stärkung, Erhöhung, Ergänzung, göttliche Mitwirkung) verleiht, gratia *adiuvans.*

Vgl. Trid. Sess. 6, c. 5 (§ 119, 3).

c) Die den freien Entschlüssen des Menschen zuvorkommende (anregende und stärkende) Gnade wird mit Rücksicht auf eben dieses Wechselverhältniß

gratia *praeveniens*, die im guten Entschluß selbst wirksame Gnade gratia *concomitans*, die demselben nachfolgende, die Ausführung des Entschlusses oder die Beharrlichkeit im Guten bewirkende Gnade gratia *subsequens* genannt.

Trid. Sess. 6, c. 16 (§ 122, 1). Phil. 2, 13: Deus est enim, qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate.

Aug., Enchir. 32: Nam utrumque legitur in sanctis eloquiis, et: *Misericordia eius praeveniet me* (Ps. 58, 11), et: *Misericordia eius subsequetur me* (Ps. 22, 6). Nolentem praevenit, ut velit; volentem subsequitur, ne frustra velit. De nat. et gr. 31, 35: Praevenit autem, ut sanemur, quia et subsequetur, ut etiam sanati vegetemur; praevenit, ut vocemur, subsequetur, ut glorificemur; praevenit, ut pie vivamus, subsequetur, ut cum illo semper vivamus: quia sine illo nihil possumus facere. Wie der hl. Augustinus hier andeutet, kann man die Unterscheidung der gratia *praeveniens* und *subsequens* auch auf die Hauptmomente des ganzen persönlichen Heilswerkes, angefangen von der ersten Rechtfertigung bis zur himmlischen Vollendung, beziehen, sofern jedes einzelne immer durch das vorangehende bezw. durch die dasselbe bewirkende Gnade bedingt ist. In gleichem Sinne *S. Thom.* 2, 1, q. 111, a. 3: Sicut gratia dividitur in operantem et cooperantem, secundum diversos effectus, ita etiam in praevenientem et subsequentem, qualitercumque gratia accipiatur. Sunt autem quinque effectus gratiae in nobis; quorum primus est, ut anima sanetur; secundus, ut bonum velit; tertius est, ut bonum, quod vult, efficaciter operetur; quartus est, ut in bono perseveret; quintus est, ut ad gloriam perveniat. Et ideo gratia, secundum quod causat in nobis primum effectum, vocatur praeveniens respectu secundi effectus; et prout causat in nobis secundum, vocatur subsequens respectu primi effectus. Et sicut unus effectus est posterior uno effectu et prior alio, ita gratia potest dici praeveniens et subsequens secundum eundem effectum respectu diversorum, et hoc est, quod Augustinus dicit in lib. de nat. et gr. 31 (siehe oben).

Die Semipelagianer leugneten die Nothwendigkeit der gratia *praeveniens;* sie verstanden daher auch irrigerweise unter der gratia *subsequens* die Gnade, welche der eigenen, natürlichen Willensthätigkeit des Menschen nachfolge, d. h. um dieser willen von Gott verliehen werde. Vgl. dagegen Araus. II, can. 5—7 (§ 116); can. 20 (oben a); can. 25 (§ 120, 2). Siehe unten § 120, 2.

d) Gleichfalls je nach ihrer Beziehung zu den übernatürlich guten Willensentschlüssen des Menschen oder je nach ihrem nächsten Zweck ist die actuelle Gnade entweder eine sogenannte wirksame (gratia *efficax*) oder eine bloß genügende Gnade (gratia *sufficiens, mere sufficiens;* auch wohl *inefficax*, dies jedoch nur im relativen Sinne). Letztere Gnade ist nicht ohne alle Wirkung in der Seele des Empfängers; sie ist nur nicht von der Wirkung eines guten Willensentschlusses begleitet (siehe unten § 117).

Der Begriff oder das Wesen der wirksamen Gnade wird in der kirchlichen Wissenschaft in verschiedener Weise bestimmt, demgemäß auch der Unterschied zwischen der wirksamen und der bloß genügenden Gnade (siehe unten § 117). Auf thomistischem Standpunkte wäre zu sagen, die gratia *sufficiens* verleihe dem menschlichen Willen das Vermögen oder die Fähigkeit (Kraft, Anregung) zu einem übernatürlich guten Willensentschluß (dat posse operari); die gratia *efficax* hingegen bewirke den guten Entschluß selbst (dat bonum operari). Nach molinistischer Lehre ist die gratia *efficax* diejenige Gnade, welcher der freie Wille des Menschen

(im guten Entschlusse) zustimmt, während die gratia *sufficiens* eines solchen Erfolges (der freien Willenszustimmung) ermangelt.

Begründet ist diese Unterscheidung schon durch die beiden allgemeinen, in der Offenbarung enthaltenen Sätze, daß einerseits Gott das Heil aller Menschen wolle und allen die ausreichenden Mittel des Heiles darbiete, und daß anderseits doch nicht alle Menschen, auch selbst nicht alle von Gott mit Gnaden überhäuften Glieder der Kirche, thatsächlich das Heil erlangen. Sofort erhebt sich die Frage, wo der letzte Grund dieser Erscheinung zu suchen sei. Etwa nur im freien Willen des Menschen? oder auch in der Gnade, in der Art oder dem Maße ihres Wirkens? Es handelt sich also bei dieser Unterscheidung wesentlich um die innere Beziehung zwischen der Gnade und dem freien Willen des Menschen, oder um das Verhältniß von Gnade und Freiheit.

Ueber die Bedeutung dieser Frage vgl. *Aug.*, De gr. Chr. 47, 52: Ista quaestio, ubi de arbitrio voluntatis et Dei gratia disputatur, ita est ad discernendum difficilis, ut quando defenditur liberum arbitrium, negari Dei gratia videatur; quando autem asseritur Dei gratia, liberum arbitrium putetur auferri. Letzteres behaupteten die Pelagianer und leugneten darum die (innere) Gnade. Siehe § 116. 123.

5. Gemäß der von Gott festgestellten Heilsordnung kann und soll der Mensch durch gottgefälligen Gebrauch der empfangenen Gnaden auch seinerseits zu seinem Fortschritte auf der Bahn des Heiles und zur Erlangung der ewigen Seligkeit mitwirken. Er kann sich auf genannte Weise die Mittheilung weiterer Gnaden und die ewige Seligkeit selbst vor Gott verdienen (§ 121). Daher die Unterscheidung der schlechthin unverdienten (gratia *simpliciter talis*) und der zugleich durch eigenes Verdienst erlangten Gnade (gratia *pro gratia*).

Die genannte Unterscheidung steht nicht im Widerspruch mit dem allgemeinen Begriffe der Gnade als eines dem Menschen nicht geschuldeten, freiwilligen Geschenkes der göttlichen Liebe (donum indebitum; § 114, 1. 2). Dieses ist darum nicht der Fall, weil auch jene Verdienstlichkeit des menschlichen Wirkens schlechthin in der Gnade Gottes wurzelt, also auch ihrerseits wieder (in ihrem letzten Grunde betrachtet) ein freies Geschenk Gottes ist. Ferner auch darum nicht, weil das obengenannte Moment der göttlichen Heilsordnung (die Verdienstlichkeit des menschlichen Wirkens) von Gott aus freiester Liebe festgestellt wurde. Die daraus für Gott entspringende Nothwendigkeit, dem Menschen den verdienten Gnadenlohn zu gewähren, ist nichts anderes als die Treue Gottes in seinen Verheißungen und die Unwandelbarkeit auch seines freien Willens; sie ist eine sogen. Necessitas *hypothetica*, welche die Freiheit des göttlichen Wollens nicht ausschließt (§ 49, 2). Vgl. unten § 123, 1.

Aug., De gr. et lib. arb. 8, 10: Ista ergo quaestio nullo modo mihi videtur posse dissolvi, nisi intelligamus et ipsa bona opera nostra, quibus aeterna redditur vita, ad Dei gratiam pertinere. . . . Itaque, carissimi, si vita bona nostra nihil aliud est quam Dei gratia, sine dubio et vita aeterna, quae bonae vitae redditur, Dei gratia est; et ipsa enim gratis datur, quia gratis data est illa, cui datur. Sed illa, cui datur, tantummodo gratia est: haec autem, quae illi datur, quoniam praemium eius est, gratia est pro gratia, tamquam merces pro iustitia: ut verum sit, quoniam verum est, quia *reddet unicuique* Deus *secundum opera eius* (Ps. 61, 13).

Zweite Abtheilung.

Die einzelnen Arten der Gnade.

Erster Artikel.

Die actuelle Gnade.

§ 116.

Das Wesen der actuellen Gnade und ihr Verhältniß zum freien Willen des Menschen im allgemeinen.

1. Das Wesen der actuellen Gnade ergibt sich aus ihrem nächsten (ihr immanenten) Zwecke. Sie will dem Menschen einen übernatürlich guten freien Willensentschluß (oder zugleich auch einen übernatürlichen Erkenntnißact) ermöglichen und einen solchen herbeiführen. Sie ist demnach eine außerordentliche Einwirkung Gottes auf die Seele des Menschen, wodurch diese zu einer übernatürlichen sittlichen Thätigkeit (des Wollens oder zugleich auch des Erkennens) angeregt wird und gleichzeitig die dazu erforderliche Erhöhung oder Ergänzung ihrer sittlichen Kräfte empfängt (gratia *adiuvans, excitans;* gratia *operans*). Durch diese beiden Momente verleiht sie der Seele die nöthige Vorbereitung oder eine unmittelbare Disposition zu einem übernatürlich guten Willensentschluß. Kommt dann dieser Entschluß selbst thatsächlich zu stande, so ist auch das wiederum ein Werk der Gnade; sie hat dem freien Willen zu demselben verholfen (als gratia *cooperans, adiuvans, efficax*).

Die actuelle Gnade ist also nicht, wie der Jansenist Quesnell behauptete, der allmächtige Wille Gottes selbst; nicht dieser wirkt unmittelbar und allein die Willensentschlüsse des Menschen. Der allmächtige Wille Gottes ist das schöpferische Princip oder die wirkende Ursache der Gnade (siehe § 114, 2); diese selbst aber ist etwas Geschöpfliches, eine der Seele von Gott mitgetheilte Kraft oder Bewegung, oder beides zugleich; darum heißt sie in der Heiligen Schrift und in der Kirchensprache eine Gabe Gottes (donum Dei) oder eine Erleuchtung, Stärkung oder Inspiration, welche die Seele von Gott empfängt. Nur wenn man, wie dies die Jansenisten thaten, die Willensfreiheit leugnet, ist jene Erklärung der Gnade berechtigt; nicht der (unfreie) Wille, sondern Gott allein bringt dann mit seiner Allmacht die Willensentschlüsse im Menschen hervor. Der unfreie Wille erscheint als bloße potentia *passiva,* nicht aber als potentia *activa* in dem übernatürlich guten Entschluß.

Prop. *Quesn.* damn. 11: Gratia non est aliud, quam voluntas omnipotentis Dei iubentis et facientis, quod iubet. Prop. 19: Dei gratia nihil aliud est, quam eius omnipotens voluntas: haec est idea, quam Deus ipse nobis tradit in omnibus suis Scripturis.

Vom Standpunkte dieses falschen Monismus konnte der Jansenist Arnauld mit dem gleichen Rechte sagen, die Gnade sei die bewußte geschöpfliche Thätigkeit selbst. Wenn nämlich der Wille unter dem Einflusse der Gnade schlechthin unfrei ist und also jeder gute Entschluß allein durch Gott gewirkt wird, ohne jede active Betheiligung des Willens, so bleibt eben nur der Entschluß oder Willensact selbst als

Object oder Inhalt der Gnade übrig. Vgl. *Arnauld*, Ep. 953 (al. 598). Oeuvres III (Paris 1775), 636.

In Wahrheit ist die übernatürliche Thätigkeit des Geschöpfes nicht die Gnade selbst, sondern eine Wirkung der Gnade; sie geht aus den durch die Gnade dazu befähigten und angeregten sittlichen Kräften des Geschöpfes hervor.

Beide Auffassungen widersprechen dem deutlich geoffenbarten Glaubenssatze, daß der Mensch der zuvorkommenden Gnade Gottes frei zustimmen müsse, wenn es zu einem guten Entschluß kommen soll, und daß er der Gnade diese Zustimmung vermöge seiner Freiheit auch versagen könne. Siehe unten n. 3. Araus. II, c. 9. 20 (§ 115, 4). Trid. Sess. 6, c. 5 (§ 119, 3).

2. Das Wesen (d. i. der wesentliche Inhalt und die nächste Wirkung) der actuellen Gnade ist, wie oben angedeutet wurde, in verschiedener Weise zu bestimmen, je nachdem sie als eine dem freien Willensentschluß zuvorkommende (und denselben vorbereitende, gratia *operans*) oder als eine in dem freien Willensentschluß selbst mitwirkende (gratia *cooperans*) gedacht wird. Als zuvorkommende Gnade ist sie eine übernatürliche Einwirkung Gottes auf die menschliche Seele, wodurch diese erleuchtet (illustratio *intellectus*), gestärkt (inspiratio *voluntatis, adiutorium* divinum) und angeregt wird zu einer gottgefälligen Thätigkeit, sei es zum Wollen und zur Uebung des Guten, sei es zum Verabscheuen und Meiden des Bösen. Ihr Zweck und ihre Wirkung beschränkt sich also nicht auf eine bloße moralische Anregung und Stärkung des menschlichen Willens (durch Darbietung von Motiven, durch Erregung einer natürlichen oder übernatürlichen Lust am Guten u. dgl.); sie wirkt vielmehr eine physische Ergänzung oder Erhöhung (elevatio) der natürlichen sittlichen Vermögen des Menschen durch Mittheilung göttlicher Kräfte. Nur die auf solche Weise erhöhten oder ergänzten natürlichen Vermögen des Menschen sind zu einer übernatürlichen (d. i. ihrem Zweck und Wesen nach die natürliche Wirkungsfähigkeit des Geschöpfes überragenden) sittlichen Thätigkeit befähigt. Mit dieser Erhöhung sind dann als fernere Wirkung der Gnade gewisse Thätigkeiten seiner geistigen Vermögen (actus *indeliberati*, sofern sie ohne Zuthun des Menschen entstehen) verbunden, welche die Vorbereitung eines Willensentschlusses bezwecken (Vorstellungen, Gedanken, Willensaffecte u. dgl.).

Suar., De gratia III, 15, 5: Cum autem operatio humana sit effectus realis et in suo esse sit quaedam qualitas physica, id est, habens suam propriam entitatem et naturam, per actionem physicam necessario fieri debet. Haec autem actio requirit principium habens totam virtutem necessariam ad agendum. Constat autem, in nostris potentiis naturalibus intellectus et voluntatis non esse virtutem naturalem integram et sufficientem ad efficiendos actus studiosos supernaturalis ordinis, qui sunt in sua entitate supernaturales; unde saltem ad hos actus omnino necessaria est gratia physice adiuvans. *Ripalda*, De ente supern. disp. 110, sect. 2, n. 5: Ab omnibus enim (doctoribus catholicis) constantissime asseritur, vires efficientes naturae non sufficere ad actus supernaturales sine gratia Dei coefficiente cum illis, et in genere causae efficientis elevante virtutem naturae. Vorher wird bemerkt, darin habe gerade der Irrthum des Pelagius bestanden, daß er lehrte, der Mensch be=

dürfe zu seinem Heile keiner solchen Ergänzung seiner natürlichen Kräfte durch den innern Beistand der Gnade.

Die Kirche erklärte den Pelagianern und Semipelagianern gegenüber, die zum Heile unentbehrliche Gnade verleihe dem Menschen nicht bloß die Erkenntniß des Guten, d. h. eine bloß moralische Beihülfe, sondern auch die zum Wollen des Guten erforderliche (übernatürliche) Kraft. Später lehrte auch das Tridentinum, die Gnade rege nicht bloß den Willen an, sondern helfe ihm auch den zum Heile dienlichen guten Entschluß hervorbringen; letzterer könne ohne die göttliche Gnadenhülfe durchaus nicht zu stande kommen.

Conc. Milev. II, can. 4: Item, quisquis dixerit, eandem gratiam Dei per Iesum Christum Dominum nostrum propter hoc tantum nos adiuvare ad non peccandum, quia per ipsam nobis revelatur et aperitur intelligentia mandatorum, ut sciamus, quid appetere et quid vitare debeamus, non autem *per illam nobis praestari,* ut, quod faciendum cognoverimus, etiam facere diligamus atque valeamus, a. s. Vgl. ibid. can. 5. *Coelestin. I.,* Ep. 21 ad Episc. Gall. c. 9: Quod ita Deus in cordibus hominum atque in ipso libero operetur arbitrio, ut sancta cogitatio, pium consilium omnisque motus bonae voluntatis ex Deo sit, quia *per illum* aliquid boni *possumus, sine quo nihil possumus.* Araus. II, can. 7: Si quis per naturae vigorem bonum aliquod, *quod ad salutem pertinet vitae aeternae,* cogitare, ut expedit, aut eligere, sive salutari, id est evangelicae praedicationi consentire posse confirmat, *absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti,* qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati, haeretico fallitur spiritu, non intelligens vocem Dei in evangelio dicentis: *Sine me nihil potestis facere;* et illud Apostoli: *Non quod idonei simus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* Vgl. ibid. can. 6. 9. 20 (§ 115, 4). Trid. Sess. 6, c. 5 (§ 119, 3). Ibid. c. 6: Disponuntur ad ipsam iustitiam, dum *excitati* divina gratia et *adiuti,* fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum . . .

Auf diese übernatürliche (physische) Ergänzung der natürlichen Kräfte des Menschen durch die Gnade beziehen die heiligen Väter (namentlich Augustinus) und die spätern Theologen u. a. folgende Stellen der Heiligen Schrift:

Joh. 15, 5: Ego sum vitis, vos palmites; qui manet in me et ego in eo, hic fert fructum multum, quia sine me nihil potestis facere. 1 Kor. 4, 7: Quid autem habes, quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis? Ebd. 15, 10 (§ 115, 4). 2 Kor. 3, 5: Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est. Phil. 1, 6: Confidens hoc ipsum, quia, qui coepit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Christi Iesu. Vgl. ebd. 2, 13 (§ 115, 4 c).

Der hl. Augustinus hebt oft hervor, wie gerade darin der wesentliche Gegensatz zwischen der pelagianischen und der kirchlichen Lehre bestehe, daß Pelagius die Nothwendigkeit einer dem Willen selbst durch die Gnade gewährten Hülfe oder Stärkung bestreite. Vgl. De gr. Chr. 47, 52: Si, ut dixi, consenserit (Pel.), etiam ipsam voluntatem et actionem divinitus adiuvari, et sic adiuvari, ut sine illo adiutorio nihil boni velimus et agamus, . . . nihil de adiutorio gratiae Dei, quantum arbitror, inter nos controversiae relinquetur. De gr. et lib. arb. 16, 32: Certum est enim nos mandata servare, si volumus; sed quia praeparatur voluntas a Domino, ab illo petendum est, ut tantum velimus, quantum sufficit ut volendo faciamus. Certum est nos velle, cum volumus:

sed ille facit, ut velimus bonum, de quo dictum est, quod paulo ante posui: *Praeparatur voluntas a Domino;* de quo dictum est: *A Domino gressus hominis dirigentur et viam eius volet* (Ps. 36, 23); de quo dictum est: *Deus est, qui operatur in vobis et velle* (Phil. 2, 13). Certum est nos facere, cum facimus; sed ille facit, ut faciamus, praebendo vires efficacissimas voluntati, qui dixit: *Faciam, ut in iustificationibus meis ambuletis et iudicia mea observetis et faciatis* (Ez. 36, 27). Weiteres siehe unten n. 3. *Ripalda* l. c. disp. 110, sect. 3. 4. Scheeben, Dogmatik II, 317 und die dort angegebene Literatur.

S. Thom. 2, 1, q. 109, a. 2: Sic igitur virtute gratuita superaddita virtuti naturae indiget homo in statu naturae integrae quantum ad unum, scilicet ad operandum et volendum bonum supernaturale; sed in statu naturae corruptae quantum ad duo, scilicet ut sanetur, et ulterius ut bonum supernaturalis virtutis operetur, quod est meritorium. Ulterius autem in utroque statu indiget homo auxilio divino, ut ab ipso moveatur ad bene agendum.

Diese übernatürliche Erhöhung oder Ergänzung der sittlichen Kräfte des Menschen wird insbesondere auch durch die habituelle Gnade bewirkt. Hieraus folgt nun aber nicht, daß diejenigen, welche im Besitze der letztern sich befinden, wie z. B. die Gerechtfertigten, der actuellen Gnade nicht bedürfen. Auch in ihnen verbleibt der actuellen Gnade die Aufgabe, den Willen zur Hervorbringung der guten Entschlüsse anzuregen und zu unterstützen. Siehe unten § 120.

Aug., De nat. et gr. 26, 29 (§ 120, 2 a). *S. Thom.* l. c. a. 9 (§ 120, 2 a).

3. Der durch die actuelle Gnade in der zuvor genannten Weise disponirte Wille des Menschen bringt keineswegs in allen Fällen auch thatsächlich den guten Entschluß hervor, auf dessen Ermöglichung und Herbeiführung die zuvorkommende Gnade (gratia *praeveniens, operans*) ihrem Zwecke nach gerichtet war. Der freie Wille kann sich gegen die Anregungen der genannten Gnade verschließen oder denselben direct widerstreben. Er bewahrt auch unter dem Einflusse der Gnade seine Freiheit. Die Gnade wirkt niemals innerlich nöthigend auf den Willen ein (a). Wenn es aber zum guten Entschluß kommt, so war auch dies nur durch den fortdauernden Beistand der Gnade (gratia *cooperans*) möglich; auch der übernatürlich gute Entschluß ist eine Frucht der (wirksamen) Gnade (b). Diese beiden Sätze sind in der Offenbarung bestimmt ausgesprochen und von der Kirche wiederholt definirt worden. In dem angegebenen Sinne ist mithin auch der Unterschied der wirksamen und der unwirksamen oder bloß genügenden Gnade (gratia *efficax* und gratia *mere sufficiens*) ein geoffenbartes Dogma und nothwendiger Gegenstand des Glaubens.

Die kirchlichen Lehrentscheidungen (gegenüber den Pelagianern, Semipelagianern und den Reformatoren) sprechen meist die beiden genannten Wahrheiten zugleich aus.

Coelestin. I., Ep. ad Episc. Gall. c. 9 (siehe oben n. 2). Araus. II, can. 4: Si quis, ut a peccato purgemur, voluntatem nostram Deum exspectare contendit, non autem ut *etiam purgari velimus*, per Sancti Spiritus infusionem et operationem in nobis fieri confitetur, resistit ipsi Spiritui Sancto per Salomonem dicenti: *Praeparatur voluntas a Domino*, et Apostolo salubriter praedicanti: *Deus est, qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate.* Ibid. can. 6: Si quis

sine gratia Dei credentibus, volentibus . . . pulsantibus nobis misericordiam dicit conferri divinitus, non autem ut credamus, velimus vel haec omnia, sicut oportet, agere valeamus, *per infusionem et inspirationem Sancti Spiritus in nobis fieri* confitetur . . . resistit Apostolo dicenti: *Quid habes, quod non accepisti?* et: *Gratia Dei sum id, quod sum.* Ibid. can. 9. 20 (§ 115, 4). 23: Suam voluntatem homines faciunt, non Dei, quando id agunt, quod Deo displicet. Quando autem ita faciunt, quod volunt, ut divinae serviant voluntati, quamvis volentes agant, quod agunt, illius tamen voluntas est, a quo praeparatur et iubetur, quod volunt. Ibid. can. 25 (§ 120). Trid. Sess. 6, c. 5 (§ 119, 3). 11 (§ 115, 1). 13: In Dei auxilio firmissimam spem collocare et reponere omnes debent. Deus enim, nisi ipsi illius gratiae defuerint, sicut coepit opus bonum, ita perficiet, *operans velle et perficere.* Ibid. can. 4: Si quis dixerit, *liberum hominis arbitrium* a Deo motum et excitatum *nihil cooperari* assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam iustificationis gratiam se disponat ac praeparet, *neque posse dissentire si velit,* sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere mereque passive se habere, a. s. Letztere Bestimmung ist gegen die Lehre der Reformatoren gerichtet, daß der Mensch, weil er durch den Sündenfall die Willensfreiheit eingebüßt habe, einem nöthigenden Einfluß von seiten der Gnade unterliege und ihren Einwirkungen gegenüber sich rein passiv verhalte (*Luth.*, In Gen. 19: In spiritualibus et divinis rebus, quae ad animae salutem spectant, homo est instar statuae salis, in quam uxor patriarchae Loth est conversa, immo est similis trunco et lapidi, statuae vita carenti, quae neque oculorum, oris aut ullorum sensuum cordisque usum habet. *Calv.*, Inst. II, 13, 10: Voluntatem movet — Deus —, non qualiter multis saeculis traditum est et creditum, ut nostrae postea sit electionis, motioni aut obtemperare aut refragari; sed illam efficaciter afficiendo. Illud ergo toties a Chrysostomo repetitum repudiari necesse est: *Quem trahit, volentem trahit.* — Nam medium quem Sophistae imaginantur motum, cui obsequi vel quem repellere liberum sit, aperte excludi videmus, ubi asseritur efficax ad perseverandum constantia. Vgl. Form. Conc. II, De lib. arb. § 77 sqq., bei *Hase,* Libri symb. II, 677).

Später verwarf die Kirche auch die verwandte Lehre der Jansenisten, daß die Gnade im gefallenen Menschen unwiderstehlich, d. i. innerlich nöthigend wirke. Prop. *Ians.* damn. 2: Interiori gratiae in statu naturae lapsae numquam resistitur. Prop. 4: Semipelagiani admittebant praevenientis gratiae interioris necessitatem ad singulos actus, etiam ad initium fidei, et in hoc erant haeretici, quod vellent eam gratiam talem esse, cui posset humana voluntas resistere vel obtemperare. Beide Sätze bezeichnete der Apostolische Stuhl als häretisch; den zweiten überdies als falsch (der geschichtlichen Wahrheit widersprechend). Vgl. § 90, 1.

a) Spr. 1, 24: Vocavi et renuistis; extendi manum meam et non fuit, qui aspiceret. (25) Despexistis omne consilium meum et increpationes meas neglexistis. Is. 5, 3: Nunc ergo, habitatores Ierusalem et viri Iuda, iudicate inter me et vineam meam. (4) Quid est, quod debui ultra facere vineae meae, et non feci ei? an quod exspectavi, ut faceret uvas, et fecit labruscas? Ebd. 65, 2: Expandi manus meas tota die ad populum incredulum, qui graditur in via non bona post cogitationes suas. Ebd. V. 12: Numerabo vos in gladio et omnes in caede corruetis pro eo, quod vocavi, et non respondistis: locutus sum, et non audistis et faciebatis malum in oculis meis, et quae nolui, elegistis.

Matth. 23, 37: Ierusalem, Ierusalem . . . quoties volui congregare filios tuos, quemadmodum gallina congregat pullos suos sub alas, et noluisti? Vgl. ebd. 11, 20. 21. Apg. 7, 51: Dura cervice et incircumcisis cordibus et auribus vos semper Spiritui Sancto resistitis; sicut patres vestri, ita et vos. Röm. 2, 4: Ignoras, quoniam benignitas Dei ad poenitentiam te adducit? (5) Secundum autem duritiam tuam et impoenitens cor thesaurizas tibi iram in die irae et revelationis iusti iudicii Dei. Es darf nicht eingewendet werden, in diesen Stellen sei nur von äußern Gnaden die Rede. Wenn dies auch der Fall wäre, so würde damit die innere Gnade nicht ausgeschlossen sein; sie wäre auch in jenen Fällen, der göttlichen Gnadenordnung entsprechend, mit der äußern verbunden gewesen. Vgl. Trid. Sess. 6, c. 11 (§ 115, 1). *Aug.*, De gr. et lib. arb. 4, 9: Homo ergo gratia iuvatur, ne sine causa voluntati eius iubeatur.

Von der innern Gnade handeln ganz unbestreitbar 2 Kor. 6, 1: Adiuvantes autem exhortamur, ne in vacuum gratiam Dei recipiatis. 1 Thess. 5, 19: Spiritum nolite exstinguere. Apok. 3, 20: Ecce, sto ad ostium et pulso: si quis audierit vocem meam et aperuerit mihi ianuam, intrabo ad illum et coenabo cum illo et ipse mecum. Zu dieser letztern Stelle vgl. *Ambr.*, In Ps. 118; Serm. 19, 4: Si quis ergo non aperuerit, numquid non ingredientis et non magis non aperientis est culpa? Numquid si quis ostia domus suae claudit, solis est culpa, quod non illuminet domum eius? . . . Ergo, si quis peccatorum suorum repagulis obserandam mentem propriam iudicaverit et Verbi a se splendorem stultus avertat, ac sibi inferat insipientiae caecitatem, causari poterit, quod sol iustitiae noluerit intrare aut infirmitatem luminis coelestis arguere? *Aug.*, De spir. et lit. 34, 60: His ergo modis quando Deus agit cum anima rationali, ut ei credat, . . . profecto et ipsum velle credere Deus operatur in homine et in omnibus misericordia eius praevenit nos; consentire autem vocationi Dei vel ab ea dissentire, sicut dixi, propriae voluntatis est. De div. quaest. ad Simpl. I, q. 2, 10: Nemo itaque credit non vocatus; sed non omnis credit vocatus. Multi enim sunt vocati, pauci vero electi (Matth. 20, 16): utique ii, qui vocantem non contempserunt, sed credendo secuti sunt; volentes autem sine dubio crediderunt. De gr. et lib. arb. 9, 21: Non enim quia dixit: *Deus est enim, qui operatur in vobis velle et operari pro bona voluntate* (Phil. 2, 13), ideo liberum arbitrium abstulisse putandus est. Quod si ita esset, non superius dixisset: *Cum timore et tremore vestram ipsorum salutem operamini* (v. 12). Quando enim iubentur, ut operentur, liberum eorum convenitur arbitrium; sed ideo cum timore et tremore, ne sibi tribuendo, quod bene operantur, de bonis tamquam suis extollantur operibus. De gr. et lib. arb. 5, 12 (siehe unten). *S. Thom.*, Quodl. I, a. 7 ad 2 (§ 117, 2 a); C. Gent. III, 148: Divinum auxilium sic intelligitur ad bene agendum homini adhiberi, quod in nobis nostra opera operatur, sicut causa prima operatur operationes causarum secundarum et agens principale operatur actionem instrumenti. . . . Causa autem prima causat operationem causae secundae secundum modum ipsius. Ergo et Deus causat in nobis nostra opera secundum modum nostrum, qui est, ut voluntarie et non coacte agamus. Non igitur divino auxilio aliquis cogitur ad recte agendum.

Die Aussprüche der Heiligen Schrift und des hl. Augustinus, auf welche die Jansenisten für ihre oben genannte Lehre sich beriefen, reden nicht von einer nöthigenden Wirksamkeit der Gnade, sondern von der Allmacht derselben (vgl. *Petav.*, De Deo X, 16). Letztere ist mit der Allmacht des göttlichen Willens noth-

wendig gegeben (Spr. 21, 1: Sicut divisiones aquarum, ita cor regis in manu Domini; quocumque voluerit, inclinabit illud). Aber ebenso gewiß folgt aus der Idee Gottes, daß er durch die Wirksamkeit seiner Gnade niemals die dem Menschen von ihm anerschaffene Freiheit aufheben, d. h. sich selbst widersprechen kann. Vgl. § 47, 4; 81, 3.

Der von den Jansenisten oft angerufene augustinische Satz: Quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est (*Aug.*, Exp. ep. ad Gal. c. 5, n. 49), bezieht sich nicht (wie die Jansenisten annehmen) auf die unwillkürlichen Regungen der guten oder bösen Lust (delectatio *indeliberata* concupiscentiae vel gratiae) und besagt also auch nicht, die Willensentschlüsse würden durch einen nöthigenden Einfluß jener zweifachen Lust (delectatio *terrena* aut *coelestis*) hervorgebracht (siehe oben § 90, 1). Augustinus hat vielmehr (wie der Zusammenhang zeigt, die delectatio *deliberata*, d. h. die vom Menschen freiwillig unterhaltene schlechte oder gute Willensrichtung (die übernatürliche, göttliche Liebe oder die natürliche, sinnliche und sündhafte Liebe) im Auge. Welche von diesen beiden Richtungen im Menschen die vorherrschende oder mächtigere sei, zeige sich im Augenblick der Versuchung; die göttliche Liebe ist vorherrschend, wenn sie den Willen vor der Einwilligung in die Sünde bewahrt: Regnant ergo spiritales isti fructus in homine (Gal. 5, 22), in quo peccata non regnant. Regnant autem ista bona, si tantum delectant, ut ipsi teneant animum in tentationibus, ne in peccati *consensionem* ruat. Quod enim amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est. Das Verhalten des Menschen der Versuchung gegenüber wird nämlich davon abhängen, welches Gut er in dem betreffenden Augenblicke als das begehrenswerthere betrachtet und darum mit seinem freien Willen erwählt. So wird sein Handeln alsdann nothwendig (necessitate hypothetica seu consequente) der Lust entsprechen, welche in seinem freien Entschluß zum Ausdruck und zur Herrschaft gelangt ist. Vgl. *Bill.*, De gratia diss. 5, a. 7, § 2. *Tournely*, Prael. theol. de gratia Chr. q. 9, a. 2. *Boucat*, Theol. Patr. tom. III, diss. 3, a. 4, sect. 3, § 2.

b) Ez. 36, 27: Et spiritum meum ponam in medio vestri et faciam, ut in praeceptis meis ambuletis et iudicia mea custodiatis et operemini. Joh. 6, 44: Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum. 1 Kor. 15, 10. Phil. 2, 13 (S. 565). 2 Kor. 3, 3. Hebr. 13, 20. 21 (§ 120, 2).

Aug., De gr. et lib. arb. 16, 32 (§ 116, 2). Ibid. 5, 12: Hoc enim liberum arbitrium hominis exhortatur (Ap.) et in aliis, quibus dicit: *Rogamus, ne in vacuum gratiam Dei suscipiatis* (2 Cor. 6, 1). Ut quid enim eos rogat, si gratiam sic susceperunt, ut propriam perderent voluntatem? Tamen ne ipsa voluntas sine gratia Dei putetur boni aliquid posse, continuo cum dixisset: *Gratia eius in me vacua non fuit, sed plus omnibus illis laboravi*, subiunxit atque ait: *Non ego autem, sed gratia Dei mecum*, id est non solus, sed gratia Dei mecum; ac per hoc nec gratia Dei sola nec ipse solus, sed gratia Dei cum illo. Ut autem de coelo vocaretur et tam magna et efficacissima vocatione converteretur, gratia Dei erat sola; quia merita eius erant magna, sed mala. De corr. et gr. 12, 38 (§ 120). C. duas ep. Pel. I, 19, 37: Non enim ait (Ioan. 6, 44) *duxerit*, ut illic aliquo modo intelligamus praecedere voluntatem. Quis trahitur, si iam volebat? Et tamen nemo venit, nisi velit. Trahitur ergo miris modis ut velit, ab illo qui novit intus in ipsis hominum cordibus operari, non ut homines, quod fieri non potest, nolentes credant, sed ut volentes ex nolentibus fiant. Vgl. *S. Thom.* 2, 1, q. 109, a. 2 (§ 116, 2).

§ 117.

Der Unterschied der wirksamen und der bloß genügenden Gnade. Die wirksame Gnade und die Freiheit des Menschen.

1. Es ist ein geoffenbarter Glaubenssatz, daß der menschliche Wille vermöge seiner Freiheit der zuvorkommenden Gnade seine Zustimmung verweigern könne; daß er aber auch anderseits den (übernatürlich) guten Entschluß nur vermöge der Beihülfe der mitwirkenden Gnade zu stande bringe. Wenn der erstgenannte Fall eintritt, so erscheint die Gnade als eine relativ unwirksame (§ 115, 4 d); sofern sie aber dem Menschen die Befähigung zu einem guten Entschluß verlieh, wird sie als eine genügende (gratia *sufficiens*) bezeichnet. Im zweiten Falle wird die Gnade schlechthin eine wirksame (gratia *efficax*) genannt, sofern eben der gute Entschluß durch sie zu stande kam.

Es ist ferner ein feststehendes Dogma, daß Gott vermöge seiner Allwissenheit die verschiedenen Erfolge, bezw. das verschiedene Verhalten des Menschen der Gnade gegenüber, mit unfehlbarer Gewißheit ewig vorausgesehen habe; daß dementsprechend auch beide genannten Momente in dem ewigen göttlichen Weltplane oder in den ewigen Rathschlüssen Gottes die ihnen gebührende Stelle besitzen (§ 42, 2).

Die weitere Frage, in welcher Weise der gute Entschluß durch die wirksame Gnade, und zwar (dem göttlichen Vorherwissen entsprechend) mit unfehlbarer Gewißheit, zu stande komme, hat das kirchliche Lehramt nicht entschieden. Ebensowenig auch die damit zusammenhängende Frage, ob die wirksame und die bloß genügende Gnade innerlich und wesentlich voneinander verschieden seien, oder ob der Unterschied beider nur ein äußerer und accidenteller, d. i. durch das Verhalten des menschlichen Willens bedingter sei. Die genannten Fragen bilden vielmehr den Gegenstand einer seit dem Ende des sechzehnten Jahrhunderts in den kirchlichen Schulen viel verhandelten wissenschaftlichen Controverse.

2. Die Ansichten der kirchlichen Schulen über die beiden genannten Probleme lassen sich im großen und ganzen auf zwei Hauptrichtungen zurückführen. Die durch die Thomisten und Augustinianer vertretene Richtung behauptet, die gratia *efficax* sei von der gratia *sufficiens* innerlich und wesentlich verschieden; es sei demnach in dem Wesen der wirksamen Gnade begründet, daß sie (im Unterschied von der gratia *sufficiens*) den guten Willensentschluß mit unfehlbarer Gewißheit hervorbringe. Daher die Formel: Gratia efficax *per se* sive *ab intrinseco.* Die Molinisten und Congruisten hingegen lehren: Jede Gnade ist zwar in dem Sinne innerlich und aus sich wirksam, daß sie dem Menschen die (übernatürliche) Kraft zum Guten verleiht und ihn dazu anregt; ob sie aber den guten Willensentschluß bewirkt oder nicht, hängt von dem (von der Gnade unterstützten) freien Willen des Menschen ab. Die wirksame und die bloß genügende Gnade sind daher nicht innerlich voneinander verschieden; sie unterscheiden sich nur (per accidens) vermöge ihres Erfolges, d. i. vermöge der vom freien Willen

der zuvorkommenden Gnade gewährten Zustimmung; diese macht die gratia *sufficiens* zur gratia *efficax.* Die unfehlbare Gewißheit, womit die wirksame Gnade den guten Entschluß herbeiführt, ist nicht aus ihrem eigenen Wesen, sondern aus dem göttlichen Vorherwissen zu erklären. Gott weiß ewig, welcher Gnade der Mensch frei zustimmen würde (scientia *media;* vgl. § 43, 3); wenn er ihm dann diese Gnade durch seine ewigen Rathschlüsse zuspricht, so wird der von Gott vorausgesehene Erfolg derselben mit unfehlbarer Gewißheit eintreten, da ja das göttliche Vorherwissen ein untrügliches ist. Daher die Formel: Gratia efficax *ab extrinseco,* sive *ex praeviso voluntatis consensu.*

a) Die thomistische Theorie lautet in ihren Grundzügen folgendermaßen: Die gratia (mere) *sufficiens* ist jene Gnade, welche dem Menschen nur das übernatürliche Vermögen zu einem guten Entschluß, nicht aber diesen selbst verleiht. Sie heißt genügend, weil sie die natürlichen sittlichen Kräfte des Menschen in hinlänglicher Weise ausstattet oder erhöht und anregt, um Principien einer übernatürlichen Thätigkeit sein zu können. Sie führt den guten Entschluß selbst nicht herbei, wofern nicht eine weitere, auf diesen an sich oder speciell gerichtete göttliche Gnadenwirkung (die sogen. praemotio physica) zu ihr hinzutritt. Wenn letzteres nicht geschieht, so ist das des Menschen eigene Schuld. Die gratia *sufficiens* würde immer die gratia *efficax* nach sich ziehen, wenn das Widerstreben des menschlichen Willens es nicht verhinderte, wie sie ja auch (als gratia *excitans*) mit Beziehung auf den möglicherweise zu fassenden Entschluß die Willensbewegung einleitet.

Die gratia *efficax* verleiht dem Menschen nicht bloß das übernatürliche Vermögen zu einem guten Entschluß, sie bringt vielmehr, unbeschadet der Freiheit, den Willensentschluß selbst hervor; auf ihn ist sie ihrem Zweck und ihrer Wirksamkeit nach speciell gerichtet; der gute Entschluß kann ohne sie schlechthin nicht zu stande kommen.

Wenn nämlich der menschliche Wille (sei es auf natürlichem oder übernatürlichem Gebiete) sich bethätigen soll, so muß er (wie auch jede andere geschaffene Kraft; siehe § 69, 4) von Gott (als causa prima, als primus motor) zu der betreffenden Thätigkeit (innerlich) in Bewegung gesetzt werden (moveri ad actum, applicari ad actum). Diese göttliche Einwirkung geht demnach der menschlichen Willensthätigkeit selbst, wenn auch nicht zeitlich, so doch sachlich (ursächlich) voraus; daher die Bezeichnung derselben als *praemotio* divina (später auch praedeterminatio); und da sie nicht bloß in moralischer, sondern auch in physischer Weise, durch eine unmittelbare innere Einwirkung auf den Willen selbst, den freien Entschluß hervorruft, wird sie eine praemotio *physica* genannt. Die gratia efficax ist also eine solche praemotio physica, welche Gott dem mit der gratia sufficiens ausgestatteten freien Willen des Menschen darbietet. Wo sie gegeben ist, tritt der gute Entschluß mit unfehlbarer Gewißheit ein. Diese Gewißheit ihres Erfolges ist in ihrem Wesen begründet; ihr letzter Grund ist die Allmacht des göttlichen Willens, welche in der Gnade waltet. In seinen ewigen Rathschlüssen erkennt daher Gott auch ewig diese Wirkungen seines allmächtigen Willens mit unfehlbarer Gewißheit (§ 43, 3).

Der hl. Thomas selbst hat das vorliegende Problem direct und eingehend, so wie es gegen Ende des 16. Jahrhunderts formulirt wurde, nicht erörtert, sondern nur gelegentlich und kurz berührt; hingegen hat er oft und mit aller Bestimmtheit die allgemeinen Grundsätze über das Verhältniß Gottes (als causa prima) zu den

geschöpflichen Thätigkeiten (auch den menschlichen Willensbewegungen), insbesondere die schlechthinige Bedingtheit der letztern durch die (verursachende) göttliche Thätigkeit, erörtert. Auf dieser Grundlage haben die spätern Thomisten (seit dem 16. Jahrhundert) ihr System über die Wirksamkeit der Gnade aufgebaut. Man vergleiche folgende Stellen.

S. Thom. 2, 1, q. 109, a. 1: Quantumcumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo. . . . Non solum autem a Deo est omnis motio sicut a primo movente, sed etiam ab ipso est omnis formalis perfectio sicut a primo actu. Sic igitur actio intellectus et cuiuscumque entis creati dependet a Deo quantum ad duo: uno modo in quantum ab ipso habet perfectionem sive formam, per quam agit; alio modo in quantum ab ipso movetur ad agendum. Ibid. a. 2 (§ 116, 2). Ibid. a. 9: Homo ad recte vivendum dupliciter auxilio Dei indiget: uno quidem modo quantum ad aliquod habituale donum, per quod natura humana corrupta sanetur, et etiam sanata elevetur ad operanda opera meritoria vitae aeternae, quae excedunt proportionem naturae; alio modo indiget homo auxilio gratiae, ut a Deo moveatur ad agendum. De ver. q. 22, a. 8: Sicut omnis actio naturalis est a Deo, ita omnis actio voluntatis, in quantum est actio, non solum est a voluntate, ut immediate agente, sed a Deo, ut a primo agente qui vehementius imprimit. Andere Stellen insbesondere De pot. q. 3, a. 7 siehe § 69, 4.

Vgl. C. Gent. III, 159: Licet aliquis per motum liberi arbitrii divinam gratiam nec promereri nec acquirere possit, potest tamen seipsum impedire, ne eam recipiat. . . . Et cum hoc sit in potestate liberi arbitrii, impedire divinae gratiae receptionem vel non impedire, non immerito in culpam imputatur ei, qui impedimentum praestat gratiae receptioni. Deus enim, quantum in se est, paratus est omnibus gratiam dare. . . . Sed illi soli gratia privantur, qui in se ipsis gratiae impedimentum praestant; sicut, sole mundum illuminante, in culpam imputatur ei, qui oculos claudit, si ex hoc aliquod malum sequatur, licet videre non possit, nisi lumine solis praeveniatur. Quodl. I, a. 7 ad 2: Deus movet omnia secundum modum eorum, et ideo divina motio a quibusdam participatur cum necessitate, a natura autem rationali cum libertate, propter hoc, quod virtus rationalis se habet ad opposita: et ideo sic Deus movet mentem humanam ad bonum, quod tamen potest huic motioni resistere; et sic ex Deo est, ut homo se ad gratiam praeparet, sed quod gratia careat, non habet causam a Deo, sed ab homine. Vgl. *Alvar.*, De auxiliis div. gr. l. 3, disp. 18. *Bill.*, De gratia diss. 5, a. 7, § 3.

Gegen diese Theorie wurden von seiten der Molinisten die beiden Einreden erhoben: Die praemotio *physica* sei mit der Freiheit des menschlichen Willens unvereinbar (α), und die Annahme derselben lasse Gott als unmittelbaren Urheber der menschlichen Sünde erscheinen (β).

α) Die Thomisten entgegnen, die erste Einrede verkenne die Natur der praemotio physica. Diese trete der Freiheit nicht zu nahe, weil Gott sie in allen Fällen der wesentlichen Beschaffenheit der verschiedenen geschaffenen Kräfte anpasse. So sei dieselbe bezüglich des menschlichen Willens eben als eine Vorausbewegung zu freien Entschlüssen zu denken.

S. Thom. 1, q. 83, a. 1 ad 3: Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas,

non aufert, quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias, non aufert, quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit; operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem. C. Gent. I, 68 (§ 42, 1). De malo l. c. (§ 102, 1 c). Quodl. I l. c. *Gonet,* Clyp. theol. thom. I, disp. 9, a. 5 sqq.

Wenn dagegen bemerkt wurde, unter dem Einflusse der praemotio physica verbleibe doch dem Willen nicht mehr die Möglichkeit des Nichtwollens oder des Anderswollens, so antworteten die Thomisten: Allerdings verbleibe ihm dieselbe nicht in sensu *composito,* d. h. wenn der Wille unter dem Einflusse der praemotio thatsächlich einen bestimmten Entschluß fasse, so sei es freilich unmöglich (gemäß dem Gesetze des logischen Widerspruchs), daß er diesen Entschluß zugleich auch nicht fasse, daß also dieser Entschluß zugleich vorhanden und nicht vorhanden sei. Hingegen verbleibe ihm jene Möglichkeit des Nichtwollens in sensu *diviso,* d. h. zugleich mit dem thatsächlichen Entschluß sei die Fähigkeit zum Nichtwollen oder die Möglichkeit des Nichtentschlossenseins in ihm vorhanden, weil eben der Entschluß ein freier, aus der Wahl zwischen zwei Möglichkeiten hervorgehender sei. Die praemotio physica zerstört nicht die zum Wesen der menschlichen Freiheit gehörende *indifferentia* activa (§ 81, 4), sondern bringt sie vielmehr zur Bethätigung. Die in sensu composito vorhandene Nothwendigkeit des gefaßten Entschlusses ist keine necessitas *antecedens,* sondern nur eine sogen. necessitas *consequens,* welche die Freiheit des Entschlusses nicht aufhebt. Vgl. *Alvar.* l. c. l. 9, disp. 94 und oben § 42, 2. *Gonet* l. c. disp. 9, a. 4.

S. Thom. 2, 1, q. 10, a. 4 ad 3: Si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur; non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur, quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur. Die obengenannte Formel gebraucht der hl. Thomas bei einer verwandten Frage, De ver. q. 6, a. 4 ad 8: Quamvis de quolibet absolute concedi posset, quod Deus potest eum praedestinare vel non praedestinare, tamen supposito, quod praedestinaverit, non potest non praedestinare vel e converso, quia non potest esse mutabilis. Et ideo dicitur communiter, quod haec: Deus potest non praedestinatum praedestinare vel praedestinatum non praedestinare, in sensu composito est falsa, in diviso vera (siehe unten § 125, 4). Mit der genannten Unterscheidung zwischen dem sensus compositus und divisus wollten also die Thomisten nicht sagen (wie oft behauptet wurde), der menschliche Wille sei allerdings nicht frei, wenn er thatsächlich den Einfluß der praemotio physica an sich erfahre, wohl aber, wenn er desselben entbehre (*Alvar.* l. c. l. 3, disp. 25, n. 19: Haec [propositio]: Liberum arbitrium motum a Deo auxilio efficaci non potest dissentire in sensu composito, non significat, quod quando motio efficax est in homine, non possit dissentire, si velit; ablata vero motione efficaci, tunc possit dissentire: sed significat haec duo esse incompossibilia simul, quod scilicet auxilium efficax sit in libero arbitrio, et liberum arbitrium dissentiat; et propterea illa propositio est vera, quoniam auxilium efficax et *actualis* resistentia nec sunt nec esse possunt simul in eodem; quamvis efficax auxilium simul compatiatur secum in eodem arbitrio *potentiam* ad dissentiendum, si velit; quod sufficit et requiritur ad libertatem, ut disp. 18 et 22 coepimus annotare et inferius disp. 32. 92. 93. 115 et 116 latius explicabimus).

Gegen den oben genannten Vorwurf wurde die thomistische Lehre von der gratia *efficax* auch vom Apostolischen Stuhle selbst durch mehrere Disciplinarverord-

nungen in Schutz genommen; nicht minder gegen die Behauptung der Jansenisten, daß durch die Bulle Unigenitus Clemens' XI. (1713) die Lehre des hl. Augustinus und des hl. Thomas verurtheilt worden sei (vgl. *Clem. XI.* Const. *Pastoralis officii* vom Jahre 1718). In einem an die Dominikaner gerichteten Breve Benedikts XIII. (6. Nov. 1724) heißt es: Magno igitur animo contemnite, dilecti filii, calumnias intentas sententiis vestris de gratia praesertim per se et ab intrinseco efficaci ac de gratuita praedestinatione ad gloriam sine ulla praevisione meritorum, quas laudabiliter hactenus docuistis, et quas a sanctis doctoribus Augustino et Thoma se hausisse et verbo Dei summorumque Pontificum et Conciliorum decretis et Patrum dictis consonas esse, schola vestra commendabili studio gloriatur. In einem zweiten Breve (26. Mai 1727) erklärte derselbe Papst: Sub divini interminatione iudicii iterumque sub canonicis poenis omnibus et singulis Christi fidelibus mandamus, ne doctrinam memorati doctoris (d. i. des heiligen Thomas) eiusque insignem in Ecclesia scholam, praesertim, ubi in eadem schola de divina gratia per se et ab intrinseco efficaci ac de gratuita praedestinatione ad gloriam sine ulla meritorum praevisione agitur, ullatenus dicto vel scripto contumeliose impetant, ac veluti consentientem cum damnatis ab Apostolica Sede . . . Iansenii, Quesnellii et aliorum erroribus traducant, a quibus S. Thomas et vera schola thomistica quam longissime abest et abfuit, universis tam antiquis, quam nunc Christi Ecclesiam vexantibus haeresibus et perniciosis assertis adversans. Clemens XII. bestätigte im Jahre 1733 (2. Oct.) die Decrete seiner Vorgänger Clemens XI. und Benedikt XIII. mit dem Zusatze: Mentem tamen eorundem praedecessorum nostrorum compertam habentes, nolumus aut per nostras aut per ipsorum laudes thomisticae scholae delatas, quas iterato nostro iudicio comprobamus et confirmamus, quicquam esse detractum ceteris catholicis scholis diversa ab eadem in explicanda divinae gratiae efficacia sentientibus, quarum etiam erga hanc S. Sedem praeclara sunt merita.

β) Dem zweiten Vorwurfe begegnet die thomistische Schule folgendermaßen: In der geschöpflichen Sünde ist ein zweifaches Moment zu unterscheiden: einerseits der (sittliche) Defect oder die Unordnung, welche der betreffenden (innern oder zugleich äußern) Thätigkeit den Charakter der Sünde aufprägt, anderseits diese Thätigkeit an sich, ihrem physischen Wesen oder der materiellen Seite nach betrachtet. Letztere ist nicht sündhaft, sondern die Offenbarung einer natürlichen Vollkommenheit des Menschen. Die wirkende Ursache jenes Defectes (der Sünde im formellen Sinne) ist allein der menschliche Wille, während jene Thätigkeit als solche auf Gott als causa prima zurückzuführen ist. *Alvar.* l. c. disp. 18, n. 21. 22; disp. 24. *Gonet* l. c. disp. 8, a. 6.

Vgl. *S. Thom.* 1, q. 49, a. 2 ad 2: Effectus causae secundae deficientis reducitur in causam primam non deficientem, quantum ad id, quod habet entitatis et perfectionis, non autem quantum ad id, quod habet de defectu, sicut quidquid est motus in claudicatione, causatur a virtute motiva; sed quod est obliquitatis in ea, non est ex virtute motiva, sed ex curvitate cruris. Et similiter quidquid est entitatis et actionis in actione mala, reducitur in Deum sicut in causam; sed quod est ibi defectus, non causatur a Deo, sed ex causa secunda deficiente. Aehnlich C. Gent. III, 162; De malo q. 3, a. 2: Cum actus peccati sit quidam motus liberi arbitrii, necesse est dicere, quod actus peccati, in quantum est actus, sit a Deo. Sed tamen attendendum est quod motus primi moventis non recipitur uniformiter in omnibus mobilibus,

sed in unoquoque secundum proprium modum. . . . Cum enim aliquid est in debita dispositione ad recipiendum motionem primi moventis, consequitur actio perfecta secundum intentionem primi moventis. Sed si non sit in debita dispositione et aptitudine ad recipiendam motionem primi moventis, sequitur actio imperfecta. Et tunc id, quod est ibi actionis, reducitur ad primum movens, sicut in causam; quod autem est ibi de defectu, non reducitur in primum movens, sicut in causam, quia talis defectus consequitur in actione ex hoc, quod agens deficit ab ordine primi moventis, ut dictum est. . . . Sic ergo dicendum quod, cum Deus sit primum principium motionis omnium, quaedam sic moventur ab ipso, quod etiam ipsa seipsa movent, sicut quae habent liberum arbitrium; quae si fuerint in debita dispositione et ordine debito ad recipiendam motionem, qua moventur a Deo, sequentur bonae actiones, quae totaliter reducuntur in Deum, sicut in causam. Si autem deficiant a debito ordine, sequetur actio inordinata, quae est actio peccati. Et sic id, quod est ibi de actione, reducetur in Deum, sicut in causam; quod autem est ibi de inordinatione vel deformitate, non habet Deum causam, sed solum liberum arbitrium. Et propter hoc dicitur, quod actio peccati est a Deo, sed peccatum non est a Deo. Vgl. II. Sent. d. 37, q. 2, a. 2; 2, 1, q. 79, a. 2.

Es fragt sich, was hier unter der „verkehrten oder mangelhaften Disposition" des wollenden oder (handelnden) Subjectes zu verstehen sei, aus welcher die sündhafte Thätigkeit als solche hervorgehen soll. Wäre etwas anderes damit gemeint als der sündhafte Willensentschluß selbst, so würde der hl. Thomas hier und an den andern genannten Stellen den eigentlichen Fragepunkt umgangen haben. Denn dieser lautete eben dahin, ob aus der Idee Gottes als primus motor die Folgerung gezogen werden dürfe, daß er der Urheber der menschlichen Sünde sei. Nun aber besteht das Wesen der formellen Sünde eben darin, daß der freie Wille als solcher auf eine der göttlichen Weltordnung widersprechende Thätigkeit gerichtet ist. Woher also diese Thätigkeit (applicatio ad actum)? Wenn schlechthin keine freie Willensthätigkeit, kein Entschluß ohne specielle praemotio zu stande kommen könnte, so würde Gott auch zum sündhaften Entschluß, also zu dem, worin der Ursprung und das Wesen der formellen Sünde gelegen ist, direct mitwirken. Daß letzteres der Fall sein könne, bestreitet der hl. Thomas (a. a. O.) ausdrücklich. Es ist aber auch gewiß nicht anzunehmen, daß der heilige Lehrer den eigentlichen Fragepunkt außer acht gelassen habe. Darum ist wohl seine Lehre von der praemotio näher dahin aufzufassen, daß der sündhafte Entschluß als solcher (d. i. der Abfall des Willens von Gott durch die Hinwendung zu einem sündhaften Object) ohne specielle göttliche *praemotio*, als eigenstes Product des freien Willens selbst zu stande komme; daß Gott nur als Schöpfer und Erhalter des Willens sowie durch die demselben eingeflößte Neigung zum Guten im allgemeinen bei der im sündhaften Entschlusse liegenden physischen Thätigkeit als solcher mitwirke.

Vgl. De malo l. c. ad 2: Deformitas peccati non consequitur speciem actus, secundum quod est in genere naturae; sic autem a Deo causatur: sed consequitur speciem actus, secundum quod est moralis, prout causatur a libero arbitrio. Deutlicher 2, 1, q. 9, a. 6 ad 3 (Das Problem lautet: Si a solo Deo voluntas hominis moveretur, numquam moveretur ad malum, cum tamen *voluntas sit qua peccatur et recte vivitur*, ut Augustinus dicit 2 Retr. 9): Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, *ad universale obiectum voluntatis*, quod est bonum; et *sine hac universali motione homo non potest aliquid velle;* sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc

vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum. Sed tamen interdum *specialiter* Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut *in his, quos movet per gratiam.* Ibid. q. 109, a. 6: Sic igitur cum Deus sit primum movens simpliciter, ex eius motione est, quod omnia in ipsum convertantur secundum communem intentionem boni, per quam unumquodque intendit assimilari Deo secundum suum modum. . . . Sed homines iustos convertit ad se ipsum sicut ad specialem finem, quem intendunt et cui cupiunt adhaerere sicut bono proprio . . . et *ideo quod homo convertatur ad Deum, hoc non potest esse nisi Deo ipsum convertente.* Ibid. a. 2 ad 2: Peccare nihil aliud est quam deficere a bono, quod convenit alicui secundum suam naturam. Unaquaeque autem res creata sicut esse non habet nisi ab alio et in se considerata nihil est, ita indiget conservari in bono suae naturae convenienti ab alio; potest enim per seipsam deficere a bono, sicut et per seipsam potest deficere in non esse, nisi divinitus conservetur. Vgl. II. Sent. d. 37, q. 2, a. 2 ad 3: Deus dicitur causa bonarum operationum, non solum quantum ad essentiam actus, sed etiam quantum ad perfectionem, secundum quam bonae dicuntur. *Utrumque enim agenti influit,* et ut *agat* et ut *bene agat;* sed in malis actionibus, quamvis sit causa earum quantum ad essentiam, non tamen est causa quantum ad defectum, et ideo absolute dicendus est causa bonorum operum, non autem peccatorum. Vgl. *Aug.,* De corr. et gr. 11, 31: Liberum arbitrium ad malum sufficit, ad bonum autem parum est, nisi adiuvetur ab omnipotenti bono. Araus. II, can. 22 (siehe unten § 123, 2 b). In dem oben erörterten Sinne wäre dann auch die Lehre der spätern Thomisten zu verstehen, daß Gott bei den guten Entschlüssen kraft einer allgemeinen und einer speciellen, bei den sündhaften aber nur kraft einer allgemeinen (nur die physische Seite derselben betreffenden) Mitwirkung betheiligt sei (*Bill.,* De Deo diss. 8, a. 5, obi. 5: Quod homo sit in dispositione defectiva, quae exigat motionem ad actum malum, est a solo libero arbitrio deficiente; at quod sit in debita dispositione, quae exigat motionem ad actum bonum, sic est a libero arbitrio, ut etiam sit a Deo voluntatem praeparante et praeparatam adiuvante, ut loquitur Augustinus. Unde habes Deum praemovere ad actum bonum motione generali et speciali; ad malum autem motione generali tantum). Vgl. auch *Boucat* l. c. I, tr. 3, diss. 4, a. 3, sect. 8; III, diss. 3, a. 4, sect. 3, § 1.

b) Die im 18. Jahrhundert entstandene Schule der Augustinianer (Berti, Belleli, Bertieri u. a.) setzte an die Stelle des thomistischen Begriffes der praemotio physica den der sogen. delectatio *moraliter victrix.* Diejenige Gnade ist eine wirksame, welche den Geist des Menschen in einem solchen Grade erleuchtet und dem Willen eine so starke Lust oder Neigung (delectatio, inclinatio) zum Guten einflößt, daß er zwar mit vollkommener Freiheit, aber auch mit unfehlbarer Gewißheit der Anregung der Gnade folgt. Diese Lust oder Neigung wirkt also nicht nöthigend auf den Willen ein (wie die delectatio *relative victrix* im Systeme der Jansenisten; siehe § 90, 1; 116, 3); sie bringt aber auch den freien Willensentschluß nicht durch physische Mitwirkung hervor (wie die praemotio physica der Thomisten), sondern durch moralische Beeinflussung des Willens (suadendo, invitando, alliciendo).

Die gratia *sufficiens* ist die Gnade, welche dem Menschen zwar das Vermögen des Guten verleiht (im thomistischen Sinne), jedoch durch des Menschen eigene Schuld nicht auch mit der weitern göttlichen Wirkung der delectatio moraliter victrix verbunden ist. Gegen diese Theorie wurde mit Recht geltend gemacht, sie sei un-

genügend, um die Wirksamkeit der Gnade überhaupt und insbesondere die unfehlbare Gewißheit derselben zu erklären. Nicht irgend welche, wenn auch noch so starke Lust am Guten wirke mit unfehlbarer Gewißheit den entsprechenden Willensentschluß; nur die unmittelbare Anschauung Gottes ziehe mit unfehlbarer Gewißheit die Liebe Gottes nach sich, weil sie innerlich nöthigend auf den Willen einwirkt.

Es wurde ferner bemerkt, die bewußte und freigewollte Lust oder Freude am Guten (d. i. an einem bestimmten oder einzelnen Guten, delectatio *in sensu stricto,* im Unterschied von der dem Willen von Natur eigenthümlichen unbewußten oder unfreiwilligen Neigung zum Guten im allgemeinen oder delectatio *in sensu latiori*) sei keineswegs in jedem Fall das entscheidende oder vorwiegende Motiv guter Entschlüsse. Diese kommen erfahrungsmäßig auch durch andere Motive zu stande. Zudem lehrt die Kirche im Anschluß an die Heilige Schrift, daß sowohl die Furcht als auch die Hoffnung gottgefällige und relativ nothwendige Motive übernatürlich guter Entschlüsse und das Werk der Gnade im Menschen seien (Trid. Sess. 6, c. 11, can. 8, 31; Sess. 14, c. 4. Prop. ab *Alex. VIII.* damn. n. 10. 13. 15. Prop. *Mich. de Molin.* damn. Prop. Syn. Pistor. damn. n. 25. Siehe unten § 119, 3). Endlich bewähre sich die Vollkommenheit der christlichen Tugend auch gerade dadurch, daß der Wille trotz aller etwaigen Unlust und natürlichen Abneigung, ohne jede Empfindung von Lust oder Freude (geistiger oder zugleich sinnlicher Art), dennoch aus Gehorsam gegen Gott oder aus irgend einem andern Motive am Guten festhalte. Dies sei auch die wahre Lehre des hl. Augustinus.

Aug., Enarr. in Ps. 149, n. 15: Nisi timore incipiat homo Deum colere, non perveniet ad amorem. *Initium sapientiae timor Domini* (Ps. 110, 10). Incipit ergo a vinculis ferreis, finitur ad torquem auream. . . . Quam multi sunt, qui propterea nolunt male facere, quia gehennas timent, quia cruciatus timent? Nondum amant iustitiam . . . sed timent poenam; et timendo poenam iam acceperunt compedes et in vinculis ferreis erudiuntur. De corr. et gr. 5, 9: Tunc autem correptione proficit homo, cum miseretur atque adiuvat, qui facit quos voluerit etiam sine correptione proficere. Sed quare isti sic, illi aliter, atque alii aliter, diversis et innumerabilibus modis vocentur, ut reformentur, absit ut dicamus iudicium luti esse debere, sed figuli. *Prosp.,* C. collator. 7, 18: Sed Veritas dicit: *Nemo venit ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum* (Ioan. 6, 44). Si ergo nemo venit, nisi attractus, omnes qui quocumque modo veniunt, attrahuntur. . . . Trahit timor: *Principium enim sapientiae timor Domini* (Prov. 1, 7). Trahit laetitia, quoniam: *Laetatus sum in his, quae dicta sunt mihi, in domum Domini ibimus* (Ps. 121, 1). Trahit desiderium: quoniam, *Concupiscit et deficit anima mea in atria Domini* (Ps. 83, 3). Trahunt delectationes: *Quam dulcia enim faucibus meis eloquia tua, super mel et favum ori meo* (Ps. 118, 103). Et quis perspicere aut enarrare possit, per quos affectus visitatio Dei animum ducat humanum, ut, quae fugiebat, sequatur; quae oderat, diligat. . . . Vgl. *Berti,* De theol. discipl. IV, 13; XIV, 8, prop. 4. *Billuart,* De gratia diss. 5, a. 7, § 2. Ueber den jansenistischen Begriff der gratia efficax (als delectatio relative victrix) siehe *Tournely,* De gratia Christi q. 9, a. 2. *Boucat* l. c. III, diss. 3, a. 4, sect. 1, § 2; sect. 2.

c) Die molinistische Theorie (so genannt, weil sie durch das Werk des Jesuiten Molina, De concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia et praedestinatione, welches zuerst im Jahre 1588 zu Lissabon, dann in vielfach

veränderten Ausgaben 1593, 1594 und 1595 erschien, zuerst in der Literatur vertreten und am meisten verbreitet wurde) war durch das Bestreben veranlaßt worden, den zeitgenössischen Irrlehren gegenüber die Freiheit des menschlichen Willens in möglichst wirksamer Weise geltend zu machen. Sie ließ den thomistischen Begriff der praemotio physica fallen, ebenso auch den Satz, daß die wirksame und die bloß genügende Gnade innerlich und wesentlich voneinander verschieden seien. Eine und dieselbe Gnade ist vielmehr, je nachdem der freie Wille ihr zustimmt oder nicht, eine wirksame oder eine bloß genügende. Nachdem der freie Wille durch die zuvorkommende Gnade das ausreichende Vermögen zu einem guten Entschluß empfangen hat, bedarf er keiner weitern Gnadenhilfe anderer Art, um den guten Entschluß zu stande zu bringen. Es genügt dazu, daß die bisherige Beihülfe der zuvorkommenden Gnade (nun als gratia *adiuvans* oder *cooperans*) fortdauere; dann bringen die Gnade und der freie Wille gemeinsam (concursu *simultaneo*) den Entschluß hervor. Der Erfolg oder der zur Gnade hinzukommende Umstand des Zustimmens, nicht aber ihr Zweck oder Inhalt, unterscheidet die wirksame Gnade von der bloß genügenden (gratia efficax *ab extrinseco*). Dieser Unterschied ist kein wesentlicher, sondern nur ein accidenteller.

Auch die gratia *sufficiens* ist in dem Sinne eine innerlich wirksame, daß sie in physischer und moralischer Weise auf den Willen einwirkt, seine Kraft erhöht und ergänzt und ihn zum Guten anregt (efficacia *virtutis*); sie ist nur nicht, kraft des Widerstrebens des menschlichen Willens, von dem Erfolge eines guten Entschlusses begleitet; wenn aber der Wille ihr zustimmt, so wird sie zur wirksamen Gnade (gratia *efficax*) im engern Sinne (efficacia *connexionis*). Letzteres ist aber nicht so zu verstehen, als ob der Wille auf die Gnade einen (ihren Charakter ändernden) Einfluß ausübte; vielmehr hat der Wille die Hervorbringung des guten Entschlusses der Beihülfe der Gnade zu verdanken. Diese Sätze fassen die Molinisten auch in die Formel zusammen: die Gnade sei *in actu primo* (sofern sie dem Willen das Vermögen zum Guten verleiht) *ex se* oder *in se* efficax; hingegen *in actu secundo* (sofern es sich um den thatsächlichen Willensentschluß handelt) sei sie efficax *ex consensu* seu *cooperatione voluntatis*.

Die unfehlbare Gewißheit, mit welcher die gratia efficax den guten Entschluß herbeiführt, ist aus dem göttlichen Vorherwissen zu erklären (gratia efficax ex *praeviso voluntatis consensu*). Gott sieht ewig voraus (per *scientiam mediam*), ob der Mensch einer ihm verliehenen Gnade zustimmen würde oder nicht. Wenn also Gott einen guten Entschluß im Menschen hervorbringen (bezw. einen Menschen prädestiniren) will, so theilt er ihm durch seine ewigen Gnadenrathschlüsse die Gnade zu, welcher der Mensch, seinem Vorherwissen gemäß, zustimmen wird. Mit der Unfehlbarkeit des göttlichen Vorherwissens ist die unfehlbare Gewißheit des Erfolges dieser Gnade nothwendig gegeben.

Den gegen diese Theorie gleich anfangs erhobenen Vorwurf des Pelagianismus oder Semipelagianismus entkräfteten die Molinisten durch folgende nähern Erklärungen.

Die von Gott vorausgesehene Zustimmung des freien Willens ist nicht das Motiv der göttlichen Gnadenzutheilung, sondern nur die Grundlage derselben. Wenn die Theorie sich auf das göttliche Vorherwissen des bedingt Zukünftigen beruft, so geschieht das nicht (wie im System der Semipelagianer), um die göttliche Gnadenwahl, sondern um die Wirksamkeit der Gnade daraus zu erklären. Die Gnade ist ein durchaus unverdientes, freies Geschenk der göttlichen Liebe. — Am wenigsten aber ist in jener Theorie der Gedanke enthalten, daß der Mensch mit seinen

natürlichen Kräften die Erlangung der Gnade sich verdienen oder sich auf dieselbe positiv vorbereiten könne. Die Gnadenwahl (praedestinatio ad gratiam) hat ihren Grund ausschließlich in dem freien Willen Gottes. — Die Theorie besagt nicht, daß die guten Entschlüsse theilweise vom freien Willen allein und theilweise von der Gnade gewirkt seien; diese sind vielmehr ihrem ganzen Wesen und Inhalte nach sowohl das Werk der Gnade wie das Werk des freien Willens; Gnade und Freiheit bringen dieselben durch gemeinsames gleichzeitiges Wirken (concursu simultaneo) hervor. Siehe unten d. Vgl. *Molina* l. c. *Less.*, De gr. efficaci disp. apolog. *Tournely*, Prael. theol. de Deo q. 16, a. 5.

d) Der sogen. Congruismus (von Suarez zuerst vertreten) ist von der molinistischen Lehre nicht wesentlich verschieden. Auch diese Theorie hält an dem Grundgedanken fest, daß die Gnade wirksam sei ex praeviso voluntatis consensu; daß zwischen der bloß genügenden und der wirksamen Gnade kein innerer und wesentlicher Unterschied obwalte. Sie fügt zu der molinistischen Theorie den Gedanken hinzu, die wirksame Gnade sei von Gott in besonderem Maße je den Umständen, der Lage und den Bedürfnissen des Empfängers angepaßt (gratia *congrua* im emphatischen Sinne); die Zeit ihrer Verleihung, das Maß ihrer Wirksamkeit entspreche in so vorzüglicher Weise ihrem Zwecke, daß sie mit unfehlbarer Gewißheit den guten Entschluß herbeiführe. Wenngleich nun diese Gnade von einer bloß genügenden innerlich (ratione *doni*) oder physisch nicht verschieden ist, so ist doch ihr Empfang vermöge der genannten Congruität im moralischen Sinne eine größere Wohlthat und ein Beweis größerer Liebe Gottes (ratione *beneficii*) als der Empfang einer bloß genügenden Gnade. Es sollten durch diese Ergänzung der molinistischen Theorie eben die dogmatischen Sätze besser gewahrt werden, daß die wirksame Gnade die Offenbarung einer besondern Liebe Gottes (der Auserwählung) sei, und daß der Mensch nicht nur das Vermögen oder die Fähigkeit zum Guten, sondern auch das gute Wollen selbst Gott zu verdanken habe (siehe oben § 116, 3). Vgl. *Suar.*, De auxilio efficaci; De concursu, motione et auxilio Dei u. a. (siehe *Ripalda* l. c. disp. 113).

e) Die Zulässigkeit der molinistischen Lehre wurde auf Geheiß der Päpste Clemens VIII. und Paul V. von einer eigens dazu berufenen Commission von Cardinälen, Bischöfen und Theologen der verschiedensten kirchlichen Schulen aufs eingehendste geprüft (die sogen. Congregationes de auxiliis, abgehalten zu Rom 1598 bis 1607). Dem von der Mehrzahl der Consultoren gestellten Antrage auf Censurirung des Molinismus gab der Apostolische Stuhl keine Folge. Indem Papst Paul V. die Commission auflöste, verbot er den beiden streitenden Parteien (Molinisten und Thomisten), sich wechselseitig herauszufordern, zu reizen oder zu verketzern. Dasselbe Verbot wiederholte Papst Clemens XII. (2. Oct. 1733; siehe oben S. 578). Ein entscheidendes positives Urtheil des Apostolischen Stuhles ist bis heute nicht erfolgt. Vgl. oben S. 578.

Den Ordensgenossen des Molina wurde von ihren Generälen Aquaviva (1613), Vitteleschi (1616) und Piccolomini (1651) die Weisung ertheilt, in ihren Schulen die (von Suarez aufgestellte) congruistische Lehre zu adoptiren.

Das erwähnte Decret Aquavivas lautet folgendermaßen: Cum vel ad eam, quae in Constitutionibus tantopere commendatur, animorum coniunctionem et uniformitatem soliditatemque doctrinae vel ad bonam Societatis apud externos existimationem plurimum referat, in rebus praesertim gravioribus nostris, quantum fieri potest, occasiones praescindere novas subinde opiniones excogitandi . . . statuimus et mandamus, ut in tradenda divinae gratiae efficacitate nostri eam opinionem sequantur, sive in libris sive in lectionibus

ac publicis disputationibus, quae a plerisque Societatis nostrae scriptoribus tradita ac in controversia de auxiliis divinae gratiae coram summis Pontificibus piae memoriae Clemente VIII. et S. D. N. Paulo V. tamquam magis consentanea SS. Augustini et Thomae gravissimorum patrum iudicio explicata et defensa est. Nostri in posterum omnino doceant inter eam gratiam, quae effectum re ipsa habet atque efficax dicitur, et eam, quam sufficientem nominant, non tantum discrimen esse in actu secundo, quia ex usu liberi arbitrii, etiam cooperantem gratiam habentis, effectum sortiatur, altera non item; sed in ipso actu primo, quod posita scientia conditionalium, ex efficaci Dei proposito atque intentione efficiendi certissime in nobis boni, de industria ipse ea media seligit, atque eo modo et tempore confert, quo videt effectum infallibiliter habitura, aliis usurus, si haec inefficacia praevidisset. Quare semper moraliter et in ratione beneficii plus aliquid in efficaci, quam in sufficienti gratia est, in actu primo contineri; atque hac ratione efficere Deum, ut re ipsa faciamus, non tantum, quia dat gratiam, qua facere possimus. Quod idem dicendum est de perseverantia, quae procul dubio donum Dei est.

Bezüglich des geschichtlichen Verlaufes der genannten Controverse vgl. K. Werner, Der hl. Thomas von Aquin III, 389, und die dort genannte Literatur. Die auf die Controverse selbst bezügliche ältere Literatur siehe auch bei *Ripalda* l. c. disp. 113. Ueber die Verhandlung dieser Controverse in der neuesten Zeit vgl. u. a. *Schneemann* S. J., Controversiar. de div. gr. liberique arbitr. concord. initia et progressus. Frib. 1881. Vgl. (dagegen) *Dummermuth* O. P., S. Thomas et doctrina praemotionis physicae. Par. 1886. Feldner O. P., Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen. Graz 1890. Die Lehre des hl. Thomas über den Einfluß Gottes auf die Handlungen der vernünftigen Geschöpfe. Dargelegt von Sr. Eminenz Cardinal Joseph Pecci. Kritisch beleuchtet durch Fr. G. Feldner. Ebd. 1889.

3. Es handelt sich bei der vorliegenden Frage um ein Glaubensgeheimniß im strengen Sinne des Wortes, das nie begreiflich oder völlig klar gemacht werden kann. Schon die natürliche Willensthätigkeit an sich ist in mancher Beziehung geheimnißvoll und unbegreiflich; um wie viel mehr also die aus einer übernatürlichen Einwirkung Gottes hervorgehende Willensthätigkeit oder die innere wechselseitige Beziehung von Gnade und Freiheit! Das Ziel der speculativen Erörterung kann nur das sein, den wesentlichen Inhalt des Dogmas, d. h. die dogmatischen Gedanken, welche es der Offenbarung und der kirchlichen Lehre gemäß ganz gewiß einschließt, zur vollen Geltung zu bringen; sodann die Denkbarkeit desselben in dem Sinne zu erweisen, daß gezeigt wird, wie das Dogma, im Sinne der Kirche aufgefaßt, keiner andern feststehenden Wahrheit widerspreche. Dieser Nachweis würde mit Evidenz geführt werden können, wenn der Inhalt des Dogmas selbst eine evidente Vernunftwahrheit wäre. Da dies nicht der Fall ist, so muß die Wissenschaft sich darauf beschränken, die allgemeinen Gesichtspunkte zu bezeichnen, von welchen aus mit Gewißheit die Denkbarkeit oder Widerspruchslosigkeit des Dogmas erkannt werden kann.

Beiden genannten Aufgaben haben die Schulen der Thomisten und der Molinisten (bezw. Congruisten) je von ihren besondern Stand-

punkten aus gerecht zu werden sich bemüht. Wenn dabei vielfach der Versuch gemacht wurde, die eine oder die andere Auffassung der wirksamen Gnade aus den Quellen der Offenbarung, der Heiligen Schrift und der Tradition, als die allein berechtigte zu erweisen, so konnte ein solcher nicht zum Ziele führen. Die hier in Betracht kommenden speculativen Fragen sind dort nicht gelöst. Aussprüche der Heiligen Schrift, welche von den einen im Sinne des Thomismus aufgefaßt wurden, legten andere im molinistischen Sinne aus. Die Kirche hat auch hierin keine Entscheidung getroffen. So bleibt es also der freien Wahl oder der persönlichen wissenschaftlichen Ueberzeugung überlassen, ob man der thomistischen oder der molinistischen Auffassung der wirksamen Gnade den Vorzug geben wolle.

a) An dem Grundgedanken des Thomismus (den auch der Molinismus nicht verleugnen will), daß die Wirksamkeit der Gnade (gratia *efficax*) aus der Idee der göttlichen Allmacht zu erklären sei, glauben wir, im Hinblick auf den Ursprung und das Wesen der Gnade, mit voller Consequenz festhalten zu müssen. Wenn es sich aber speciell um die Harmonie von Gnade und Freiheit handelt, so ist nebst der Allmacht auch die Weisheit und Allwissenheit Gottes mit in den Kreis der Betrachtung zu ziehen. Dadurch wird es verständlicher, wie Gott auf den Willen des Menschen, wenngleich mit Allmacht, so doch auch der Eigenart desselben, d. i. seiner Freiheit und seiner individuellen Beschaffenheit entsprechend, einzuwirken vermöge, um mit unfehlbarer Gewißheit den guten Entschluß in ihm hervorzubringen.

b) Um den Begriff der gratia *mere sufficiens* im thomistischen Sinne, bezw. die Versagung der gratia *efficax*, aufzuhellen, muß darauf hingewiesen werden, daß der Wille Gottes, aus welchem die Gnade entspringt, nicht nur ein Wille der Allmacht und der Liebe, sondern auch der Gerechtigkeit sei. Vermöge seiner Freiheit hat der Mensch es in seiner Gewalt, der zuvorkommenden Gnade zu widerstehen. Gott selbst will dem Menschen die Gnade nicht aufnöthigen; er kann aber auch anderseits gegen die Sünde des Menschen nicht gleichgültig sein. Darum steht der Ordnung der Gnade die Ordnung der gerechten Vergeltung zur Seite. Das Nichteintreten der gratia *efficax* hat also immer eine Schuld des Menschen zur Voraussetzung. Es bleibt der Satz unangetastet, daß Gott das Heil aller Menschen wolle und allen die Möglichkeit des Heiles gewähre; daß niemand verloren gehe, es sei denn durch seine eigene Schuld.

Freilich bleibt auch die Frage unaufgehellt, warum die Gnade, da sie doch allmächtig ist, nicht überall bis zum Bewirken des guten Entschlusses vordringe. Das ist eben das Geheimniß der göttlichen Prädestination oder Gnadenwahl, vor welchem jedes Geschöpf sich in den Staub beugen muß. Nur so viel sagt uns der Glaube, daß auch dieses Geheimniß auf die göttliche Gerechtigkeit nicht den mindesten Schatten wirft. Gott ist nicht verpflichtet, das Widerstreben des menschlichen Willens durch jede Art von Gnaden und in allen Fällen zu brechen. Für alle Menschen ohne Ausnahme, auch für die Auserwählten, besteht die gleiche Heilsordnung: alle müssen mit der von Gott empfangenen Gnade mitwirken; überall ist in dem providentiellen Wirken Gottes die Liebe mit der Gerechtigkeit gepaart. Vgl. § 125. 126.

Zweiter Artikel.

Die habituelle Gnade.

I. Die heiligmachende Gnade.

§ 118.

Das Wesen und die Wirkungen der heiligmachenden Gnade im allgemeinen.

1. Die heiligmachende Gnade (gratia *sanctificans*, gratia *iustificationis*) ist, gemäß der Erklärung des Concils von Trient, die formelle Ursache oder das nächste wirkende Princip der Rechtfertigung und Heiligung des Sünders. Sie ist jene übernatürliche göttliche Gabe, kraft deren der einzelne Mensch an der Erlösung in Christo persönlich Antheil gewinnt (die subjective Erlösung oder Heiligung); sie wirkt in der menschlichen Seele die Wiedergeburt vom Tode der Sünde zu einem übernatürlichen, gottverbundenen Leben, verleiht ihr die übernatürliche Kindschaft Gottes (adoptio filiorum) und darin zugleich ein Anrecht auf das ewige Leben oder die himmlische Seligkeit.

Trid. Sess. 6, c. 3: Verum, etsi ille pro omnibus mortuus est, non omnes tamen mortis eius beneficium recipiunt, sed ii dumtaxat, quibus meritum passionis eius communicatur. Nam sicut revera homines, nisi ex semine Adae propagati nascerentur, non nascerentur iniusti . . . (§ 89, 4), ita nisi in Christo renascerentur, numquam iustificarentur, cum *ea renascentia* per meritum passionis eius, *gratia, qua iusti fiunt, illis tribuatur.* Ibid. c. 7: Demum *unica formalis causa* (iustificationis) est *iustitia Dei,* non qua ipse iustus est, sed *qua nos iustos facit* (siehe § 119, 1). Ibid. c. 16 (§ 121, 1). Can. 11: Si quis dixerit, homines iustificari vel sola imputatione iustitiae Christi vel sola peccatorum remissione, *exclusa gratia et caritate,* quae in cordibus eorum per Spiritum Sanctum *diffundatur* atque *illis inhaereat*, aut etiam gratiam, qua iustificamur, esse tantum favorem Dei, a. s. Prop. *Baii* damn. 42: Iustitia, qua iustificatur per fidem impius, consistit formaliter in obedientia mandatorum, quae est operum iustitia; non autem in gratia aliqua animae infusa, qua adoptatur homo in filium Dei et secundum interiorem hominem renovatur ac divinae naturae consors efficitur, ut, sic per Spiritum Sanctum renovatus, deinceps bene vivere et Dei mandatis obedire possit. Cat. Rom. P. II, c. 2, q. 49: Animus enim noster (in der Taufe) divina gratia repletur, qua iusti et filii Dei effecti aeternae quoque salutis haeredes instituimur. . . . Est autem gratia, quemadmodum Tridentina Synodus ab omnibus credendum poena anathematis proposita decrevit, non solum per quam peccatorum fit remissio, sed divina qualitas in anima inhaerens, ac veluti splendor quidam et lux, quae animarum nostrarum maculas omnes delet, ipsasque animas pulchriores et splendidiores reddit.

Die tridentinischen Lehrbestimmungen sind gegen die Lehre der Reformatoren, daß die Gnade der Rechtfertigung in einer bloß äußern Zurechnung der Verdienste Christi bestehe (§ 119, 1), gerichtet. Sie betonen darum, daß die Recht=

fertigung des Sünders von Gott durch Mittheilung einer innern, der Seele selbst innewohnenden (inhaerens) Gnade vollzogen werde; daß diese Gnade den Menschen innerlich umschaffe (renascentia), indem sie die Sünde in ihm tilgt und ihn mit übernatürlicher Heiligkeit und Gerechtigkeit ausstattet (iusti fiunt).

In Bezug auf die sündelosen Geschöpfe (Engel, der Mensch im Urstande u. s. f.) ist der Zweck und die Wirkung der heiligmachenden Gnade auf das zuletzt genannte Moment einzuschränken.

2. Es ist demgemäß ein feststehendes Dogma, daß die Gnade der Rechtfertigung oder Heiligung (gratia *sanctificans*) eine innerliche, der Seele selbst dauernd innewohnende Gabe Gottes (donum *internum*, animae *inhaerens*), keine bloß vorübergehende Einwirkung Gottes auf die Seele (wie die gratia *actualis*), keine bloß äußerliche Beziehung Gottes zum Sünder (favor Dei, imputatio meritorum Christi) sei. Ihr Wesen ist begrifflich zunächst dahin zu bestimmen, daß sie ein übernatürlicher, der Seele von Gott eingegossener Habitus (*habitus* supernaturalis, infusus) oder eine übernatürliche, der Seele innewohnende Qualität (*qualitas* animae inhaerens) sei.

Nur auf eine solche innerliche und zuständliche Gnade (gratia *habitualis*) passen die Begriffe und die Bilder, welche die Heilige Schrift auf die heiligmachende Gnade bezw. auf die Gnade der Rechtfertigung anwendet.

a) Joh. 14, 23: Si quis diligit me, sermonem meum servabit; et Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus. Ebd. 10, 10: Ego veni, ut vitam habeant, et abundantius habeant. 1 Kor. 3, 17: Nescitis, quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis? Röm. 5, 5; 8, 11 (§ 113, 1 c); 6, 11: Ita et vos existimate, vos mortuos quidem esse peccato, viventes autem Deo, in Christo Iesu Domino nostro. Ebd. 8, 14: Quicumque enim Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei. (15) Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba, Pater. Gal. 3, 26: Omnes enim filii Dei estis per fidem, quae est in Christo Iesu. (27) Quicumque enim in Christo baptizati estis, Christum induistis. Eph. 5, 8: Eratis enim aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino; ut filii lucis ambulate. Vgl. ebd. 4, 20—24. Kol. 3, 9. 10, Tit. 3, 4—6 (§ 84, 2). 1 Joh. 3, 1: Videte, qualem caritatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus. 2 Petr. 1, 4: Per quem (Christum) maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per haec efficiamini divinae consortes naturae.

b) Die heiligen Väter bewegen sich von Anfang an in denselben Ausdrücken und Bildern. Die Gnade Christi, wie sie zunächst in der heiligen Taufe gespendet wird, wirkt in dem Menschen eine innerliche Erneuerung oder Wiedergeburt vom Tode der Sünde zum Leben in Gott oder zur Kindschaft Gottes; Christus selbst gewinnt durch sie Gestalt und Leben in der Seele; der Mensch wird durch sie mit dem Heiligen Geiste erfüllt, nimmt theil an den göttlichen Gütern, an der göttlichen Natur, wird vergöttlicht u. s. f.

Iren., Adv. haer. V, 9, 2: Quotquot autem timent Deum et credunt in adventum Filii eius et per fidem constituunt in cordibus suis Spiritum Dei,

hi tales iuste homines dicentur et mundi et spirituales et viventes Deo: quia habent Spiritum Patris, qui emundat hominem et sublevat in vitam Dei.

Tert., Adv. Herm. 5: Nam et Dei erimus, si meruerimus illi esse, de quibus praedicavit: *Ego dixi, vos dii estis; et stetit Deus in ecclesia deorum* (Ps. 82, 6. 1); sed ex gratia ipsius, non ex nostra proprietate, quia ipse est solus, qui deos facit.

Cypr., Ad Donat. 4: Sed postquam undae genitalis auxilio superioris aevi labe detersa in expiatum pectus serenum ac purum desuper se lumen infudit, postquam coelitus spiritu hausto in novum me hominem nativitas secunda reparavit, mirum in modum protinus confirmare se dubia, patere clausa, lucere tenebrosa, facultatem dare, quod prius difficile videbatur, geri posse, quod impossibile putabatur, ut esset agnoscere, terrenum fuisse, quod prius carnaliter natum delictis obnoxium viveret, Dei esse coepisse, quod iam Spiritus Sanctus animaret. De idol. van. 11: Hic Deus noster, hic Christus est, qui mediator duorum hominem induit, quem perducat ad Patrem. Quod homo est, esse Christus voluit, ut et homo possit esse, quod Christus est.

Fast gleichlautend *Athan.*, C. Ar. or. III, 49. *Basil.*, De Spir. S. 9, 23: „Wie klare und durchsichtige Körper, wenn der Sonne Strahl auf sie fällt, selbst leuchtend werden und Glanz von sich ausstrahlen, also werden die Seelen, welche den Geist in sich haben und von ihm erleuchtet sind, selbst geistig und strömen die Gnade in andere aus. Daher die Erkenntniß zukünftiger Dinge, daher die Einsicht in die Geheimnisse, . . . daher die Aehnlichkeit mit Gott und das Höchste von allem Begehrenswerthen, die Vergöttlichung." Vgl. E. Scholl, Die Lehre des hl. Basilius von der Gnade (Freiburg 1881) S. 131. 137. 143. Pell a. a. O. (§ 92, 1).

Aug., De spir. et lit. 32, 56: Caritas quippe Dei dicta est diffundi in cordibus nostris, non qua nos ipse diligit, sed qua nos facit dilectores suos; sicut iustitia Dei, qua iusti eius munere efficimur; et Domini salus, qua nos salvos facit; et fides Iesu Christi, qua nos fideles facit. Haec est iustitia Dei, quam non solum docet per legis praeceptum, verum etiam dat per Spiritus donum. Enarr. in Ps. 49, n. 2: Manifestum est ergo, quia homines dixit deos (Ps. 81, 6), ex gratia sua deificatos, non de substantia sua natos. Ille enim iustificat, qui per semetipsum, non ex alio iustus est; et ille deificat, qui per seipsum, non alterius participatione Deus est. Qui autem iustificat, ipse deificat, quia iustificando filios Dei facit. Dedit enim eis potestatem filios Dei fieri (Ioan. 1, 12). Si filii Dei facti sumus, et dii facti sumus; sed hoc gratiae est adoptantis, non naturae generantis. Ep. 140 (al. 120), 4, 10: Descendit ergo ille (Filius Dei), ut nos ascenderemus, et manens in natura sua factus est particeps naturae nostrae, ut nos manentes in natura nostra efficeremur participes naturae ipsius. Non tamen sic: nam illum naturae nostrae participatio non fecit deteriorem; nos autem facit naturae illius participatio meliores. Ibid. n. 11: Neque enim iam desperandum est participatione Verbi fieri posse homines filios Dei, quando Filius Dei participatione carnis factus est filius hominis. Zahlreiche Zeugnisse ähnlicher Art siehe bei *Bellarm.*, De gr. et lib. arb. I, 4; De iustific. II, 8. *Petav.*, De Trin. VIII, 4—7. *Ripalda* l. c. disp. 132, sect. 7. Scheeben, Dogm. II, 281 ff.

c) Durch die vom Tridentinum (Sess. 6, can. 11; vgl. c. 7 und § 119, 1) gebrauchten Ausdrücke (diffundi, inhaerere) sollte die heiligmachende Gnade als eine

der Seele des Menschen von Gott mitgetheilte übernatürliche Ausstattung oder Befähigung zu einem gottverbundenen Leben (*habitus* infusus) bezeichnet werden. In gleichem Sinne nannte das Concil von Vienne sie eine gratia *informans*, d. h. eine Gnade, welche der Seele das Princip (forma) des übernatürlichen Lebens vermittelt; der Römische Katechismus nennt sie in gleicher Bedeutung eine göttliche Qualität (a. a. O.).

Conc. Vienn. Defin. de eff. Bapt.: Verum quia quantum ad effectum Baptismi in parvulis reperiuntur Doctores quidam theologi opiniones contrarias habuisse, quibusdam ex ipsis dicentibus per virtutem Baptismi parvulis quidem culpam remitti, sed gratiam non conferri, aliis e contra asserentibus, quod et culpa eisdem in Baptismo remittitur, et *virtutes ac informans gratia infunduntur* quoad *habitum*, etsi non pro illo tempore quoad usum: Nos autem attendentes generalem efficaciam mortis Christi, quae per Baptisma applicatur pariter omnibus baptizatis, opinionem secundam, quae dicit tam parvulis quam adultis conferri in Baptismo informantem gratiam et virtutes, tamquam probabiliorem et dictis Sanctorum et Doctorum modernorum theologiae magis consonam et concordem, sacro approbante Concilio duximus eligendam. Vgl. § 147, 5.

Ueber die geschichtliche Entwicklung dieses Lehrpunktes und die dogmatische Qualität der oben aufgestellten Sätze vgl. *Dom. Soto,* IV. Sent. d. 6, q. 1, a. 3, concl. 1: Quod gratia Baptismate ablutis infundatur, duplicem habere potest sensum: unum, quod *fiant Deo grati;* et hic semper fuit habitus tamquam fides catholica. Alter vero sensus est, quod illa gratia sit *qualitas ab homine distincta,* divinitus consecrata, *qua fiat homo gratus,* sicuti est habitus scientiae et virtutis acquisitae; atque hic sensus non est tamquam de fide usque adeo antiquus, quoniam neque tam plane ex sacra pagina colligitur. Nam ut d. 1, q. 3 explicuimus, nihil repugnat hominem esse Deo gratum absque ulla sibi inhaerente qualitate, sicuti ego sum gratus amico, eo solum quod diligor ab ipso. Et pariter distinguendum est de virtutum infusione. Quod enim fides, spes et caritas sint auxilia quaedam specialia Dei, quibus nos supra naturam ad credendum movet, et sperandum et amandum, confessio evangelica est. . . . Quod autem sint habitus distincti potentiarum, sicuti acquisiti, nec tam plene colligitur ex sacris Litteris, nec est tam antiqua Ecclesiae confessio. Immo gradatim veritas haec ab Ecclesia suscepta est. Primum enim Innocentius III. (c. 3. Maiores X. de Bapt. III, 42) tamquam rem inter theologos dubiam reliquit, utrum hoc secundo modo gratia et virtutes per Baptismum infundantur; postmodum vero in concilio Viennensi pars haec affirmativa tamquam probabilior dictisque Sanctorum et Doctorum magis concors recepta est; . . . nunc autem novissime in Concilio Tridentino tamquam *certa veritas est sub verborum tenore decreta.* — De nat. et gr. 19: Anathema (Syn. Trid.) eum censet, qui inhaerentem iustitiam non confiteatur, nempe auxilia, quae virtute Baptismi et iustificantis gratiae Deus impendit iustificatis ad operandum. Et ideo quidquid sit de *habitibus, haereticus* exhinc habendus est, qui iustitiam *inhaerentem* negaverit. At quamvis nomen habitus subticuerit (quia non duxit illud sub anathemate sancire), tamen utendo nomine infusionis fidei, spei et caritatis et appellando inhaerentem iustitiam, stolam primam restitutam pro illa, quam Adam perdiderat, probatissimum habet, auxilia huiusmodi nobis ferri per infusos habitus, quibus Christum induimus, adeo ut ingentissima iam sit *temeritas,* habitus negare.

Bellarm., De gr. et lib. arb. I, 5: At sententia communis theologorum ... constanter docet habitum aliquem supernaturalem a Deo nobis infundi, quo anima exornetur et perficiatur, atque adeo iusta Deoque grata et accepta reddatur. ... Neque vero haec sententia, quae habitus infusos defendit, solum theologorum scholasticorum, sed etiam Ecclesiae totius sententia est; nam exstant duorum Conciliorum de hac re decreta. *Pallav.*, Hist. Conc. Trid. VIII, 14, 2: Denique observare par est, mentem Concilii fuisse, statuere speciatim habitum infusum iustitiae et non generatim meram interiorem iustitiam, nihil definiendo, eane sit actus an habitus, uti placuit Gabr. Vasquez. Quod exploratum mihi fit: quoniam quibusdam postulantibus, ut expressius declararetur fieri iustitiam per habitum infusum, delecti Patres ad id responderunt, id satis explicari per vocem *inhaeret*, quae stabilitatem significat, et habitibus, non actibus congruit.

Der Begriff einer innerlichen, den Menschen heiligenden Gnade fand keine Stelle in dem (naturalistischen) Systeme der Pelagianer (§ 86, 1). Von dem gleichen Standpunkte aus verwarf denselben der neuere Rationalismus und Naturalismus. Auch die Reformatoren bestritten, daß eine innerliche, heiligende Gnade die formelle Ursache der Rechtfertigung sei (siehe § 119). Zuletzt trat Hermes in schroffen Gegensatz zur kirchlichen Lehre mit dem Satze, die heiligende oder rechtfertigende Gnade sei keineswegs „eine Wirkung Gottes in uns"; sie sei „gar nicht in uns, sondern in Gott; sie müsse auch nicht als Ursache einer Wirkung in uns gedacht werden, sondern als Aufnahme des Menschen in ein besonderes Verhältniß zu Gott". Die habituelle Gnade ist nach Hermes nichts anderes als „ein um der Verdienste Christi willen in Gott bestehender positiv geneigter Wille, dem Menschen alle zureichenden vorübergehenden Gnaden zur Wirkung seines Heiles ... zu verleihen, wann und wo er derselben bedarf" (Dogm. III, § 294). Diese Lehre widerspricht wenigstens dem Wortlaute nach direct der tridentinischen Erklärung (Sess. 6, can. 11; siehe oben), daß die rechtfertigende Gnade kein bloßes Wohlwollen Gottes sei. Freilich bestritt Hermes den Begriff einer innerlichen Heiligung an sich nicht; er irrte nur darin, daß er die actuelle und nicht die habituelle Gnade im Sinne der Kirche als deren Ursache bezeichnete, worin dann der weitere Irrthum eingeschlossen war, daß die Rechtfertigung und Heiligung dem Menschen nicht durch einen schöpferischen Act von Gott unmittelbar verliehen werde, sondern allmählich vom Menschen erworben werden müsse. Vgl. unten § 119. Kleutgen, Theol. der Vorzeit II, 274.

Conc. Prov. Col. P. I, c. 28: Non igitur in illa Dei erga homines benevolentia, quae concepta sit propter merita Christi, reponenda est gratia sanctificans. Dei benevolentia et Christi merita sunt quidem id, ex quo provenit nobis, non sunt ipsa gratia sanctificans. Et sane Deus propter merita Christi propenso est in omnes animo, nec tamen omnes gratia sanctificante praediti sunt. — Neque reponenda est in illis a Deo misericorde propter Christi merita homini collatis auxiliis actualibus, quibus ad actus fidei, spei et caritatis eliciendos instruatur, ut horum frequenti exercitio in illum convertatur statum, quo gratus Deo exsistat. Nam iustificatio e sancti Concilii doctrina nobis confertur, non acquiritur actibus nostris. Actus enim, qui iustificationem praecedunt, cum mereri non possint iustificationem, multo minus eam possunt efficere. Gratia sanctificans homini infunditur in Baptismate, non acquiritur sensim sensimque longo virtutum exercitio. Et infantes, in quibus de virtutum exercitio sermo esse non potest, nonne in Baptismate iustificationis gratiam obtinent?

3. In den obengenannten Aussprüchen der Heiligen Schrift und der Tradition wird das Wesen der heiligmachenden Gnade näher bestimmt durch den Hinweis auf die beseligenden Wirkungen, welche sie in der Seele des Menschen hervorbringt. Diese sind aber selbst wieder ebenso viele für die Vernunft unerforschliche und unbegreifliche Geheimnisse. Letztere müßte vor allem das göttliche Wesen selbst oder das Leben und die Schönheit desselben geschaut und begriffen haben, um erfassen zu können, was die Theilnahme an dieser Schönheit, an diesem Leben und an dem göttlichen Wesen bedeute, welche die heiligmachende Gnade dem Menschen verleiht. Auch der Glaube gewährt uns nur eine dunkle, höchst unvollkommene und bloß analogische Erkenntniß dieser göttlichen Gnadenwunder. Anderseits bietet er uns aber doch bestimmte Anhaltspunkte dar, um eine irrige Auffassung der eben genannten übernatürlichen Erhebung des Menschen durch die Gnade (consortium divinae naturae) zu vermeiden. So wäre es irrig, diese Erhebung als eine bloß moralische Vereinigung des Menschen mit Gott aufzufassen. Die heiligmachende Gnade verleiht vielmehr, ebensowohl wie die actuelle Gnade, der Seele auch eine physische Ergänzung und Vervollkommnung durch Mittheilung eines höhern, übernatürlichen Lebensprincips (a). Anderseits ist der monistische oder pantheistische Irrthum zu vermeiden, als ob jene Erhebung des Menschen eine Aufnahme seines Wesens in das göttliche Wesen oder eine Verschmelzung mit demselben bedeute (b).

a) Die Auffassung der heiligmachenden Gnade als einer bloß moralischen Einigung mit Gott durch von Gott erweckte oder gewirkte tugendhafte Gesinnungen oder durch eine mittelst der actuellen Gnade erworbene sittliche Vervollkommnung unseres Willens (Hermes) ist mit der Lehre der Heiligen Schrift und der Tradition (n. 2) unvereinbar, ebenso auch mit der ausdrücklichen Lehre der Kirche, daß diese Gnade dem Menschen an der Gerechtigkeit Gottes selbst, in Form einer göttlichen Gabe, Antheil gewähre (Trid. Sess. 6, c. 7); daß sie eine der Seele von Gott eingegossene und ihr dauernd innewohnende Gnade, eine göttliche Beschaffenheit oder Befähigung u. dgl. sei. Es steht dieser Auffassung entgegen die fast allgemein angenommene Lehre der mittelalterlichen Theologen, daß die heiligmachende Gnade der Seele ein übernatürliches Sein und Leben verleihe; daß sie das Wesen der Seele in ähnlicher Weise mit einem höhern, göttlichen Lebensprincip ausstatte, wie die eingegossenen Tugenden die Kräfte der Seele durch übernatürliche Fähigkeiten ergänzen und erhöhen. Gleichwie der Mensch durch die Liebe Gottes sein natürliches Sein empfängt, so auch kraft einer besondern Wirkung dieser Liebe (dilectio *specialis*) ein übernatürliches (physisches) Sein oder eine höhere Natur (altior natura) durch Theilnahme an der göttlichen Natur. In dem Empfange dieser „höhern Natur“ besteht eben die Wiedergeburt zur Kindschaft Gottes. Durch sie wird dem Menschen die seinem übernatürlichen Endziele entsprechende Seinsweise zu theil sowie das Princip einer auf jenes Endziel gerichteten verdienstlichen Selbstbethätigung.

S. Thom. 2, 1, q. 110, a. 1 (§ 71, 3. Vgl. § 50, 1). Ibid. a. 2 (§ 115, 3).

Ibid. a. 3: Virtus uniuscuiusque rei dicitur in ordine ad aliquam naturam praeexsistentem, quando scilicet unumquodque sic est dispositum, secundum quod congruit suae naturae. Manifestum est, quod virtutes acquisitae per actus humanos . . . sunt dispositiones, quibus homo convenienter disponitur

in ordine ad naturam, qua homo est. Virtutes autem infusae disponunt homines altiori modo et ad altiorem finem; unde etiam oportet, quod in ordine ad aliquam altiorem naturam, hoc est, in ordine ad naturam divinam participatam, quae dicitur *lumen gratiae,* secundum quod dicitur 2 Petr. 1, 4 . . . Et secundum acceptionem huiusmodi naturae dicimur regenerari in filios Dei. Sicut igitur lumen naturale rationis est aliquid praeter virtutes acquisitas, quae dicuntur in ordine ad ipsum lumen naturale; ita etiam ipsum lumen gratiae, quod est participatio divinae naturae, est aliquid praeter virtutes infusas, quae a lumine illo derivantur et ad illud lumen ordinantur . . . Sicut enim virtutes acquisitae perficiunt hominem ad ambulandum, secundum quod congruit lumini naturali rationis; ita virtutes infusae perficiunt hominem ad ambulandum, secundum quod congruit lumini gratiae.

Weil die Gnade nun nicht mit den eingegossenen Tugenden identisch, vielmehr die Voraussetzung und Wurzel derselben ist (principium et radix), so wohnt sie auch nicht wie jene den Kräften. sondern unmittelbar dem Wesen der Seele inne. Ibid. a. 4: Unde relinquitur, quod gratia, sicut est prius virtute, ita habeat subiectum prius potentiis animae, ita scilicet quod sit in essentia animae. Sicut enim per potentiam intellectivam homo participat cognitionem divinam per virtutem fidei, et secundum potentiam voluntatis amorem divinum per virtutem caritatis, ita etiam per naturam animae participat secundum quandam similitudinem naturam divinam per quandam regenerationem sive recreationem. De ver. q. 27, a. 6: Oportet dicere, quod gratia sit in essentia animae perficiens ipsam, in quantum dat ei quoddam esse spirituale, et facit eam per quandam assimilationem consortem divinae naturae, ut habetur 2 Petr. 1, sicut virtutes perficiunt potentias ad recte ambulandum. *Bonav.,* Brevil. P. V, c. 1: Ipsa (gratia) nihilominus est donum, per quod anima efficitur sponsa Christi, filia Patris aeterni et templum Spiritus Sancti; quod nullo modo fit nisi ex dignativa condescensione, et condescensiva dignatione maiestatis aeternae per donum gratiae suae. Ipsa denique est donum, quod animam purgat, illuminat et perficit, vivificat, reformat ac stabilit, elevat, assimilat et Deo iungit, ac per hoc acceptabilem facit; propter quod donum huiusmodi gratia gratum faciens recte dicitur et debuit appellari. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia cum primum principium productivum pro sua summa benevolentia fecit spiritum rationalem capacem beatitudinis aeternae, et reparativum principium capacitatem illam infirmatam per peccatum reparavit ad salutem, et beatitudo aeterna consistit in habendo summum bonum, et hoc est Deus, et bonum excellens improportionabiliter omnem humani obsequii dignitatem; nullus omnino ad illud summum bonum dignus est pervenire, cum sit omnino supra omnes limites naturae, nisi a Deo condescendente sibi elevetur ipse supra se. Deus autem non condescendit per sui essentiam incommutabilem, sed per suam influentiam ab ipso manantem; nec spiritus elevatur supra se per situm localem, sed per habitum deiformem. Necesse est igitur spiritui rationali, ut dignus fiat aeternae beatitudinis, quod particeps fiat influentiae deiformis. Vgl. *Ripalda* l. c. disp. 132, die eingehende Behandlung der vorliegenden Frage bei Scheeben a. a. O. S. 340 und die dort angegebene Literatur.

b) In einem pantheisirenden (monistischen) Sinne faßten einzelne mittelalterliche Mystiker und später die Quietisten die durch die Gnade bewirkte Vereinigung des Menschen mit Gott (das consortium divinae naturae) auf, indem sie lehrten,

die Seele werde dadurch ihrem Wesen nach eins mit Gott, sie werde in das göttliche Wesen aufgenommen oder in dasselbe verwandelt.

Prop. *Ekhard.* damn. 10: Nos transformamur totaliter in Deum et convertimur in eum; sicut in sacramento Eucharistiae panis convertitur in corpus Christi, sic ego convertor in eum, quod ipse operatur me suum esse; unum, non simile. Prop. 13: Quidquid divinae naturae proprium est, id totum hominis iusti proprium esse. Quamobrem illum operari, quidquid Deus operatur: una cum ipso coelum et terram creasse, Verbum aeternum generare; denique Deum sine ipso nihil facere posse. Prop. *Mich. Molin.* damn. 5: Nihil operando anima se annihilat, et ad ipsum principium redit et ad suam originem, quae est essentia Dei, in qua transformata remanet ac divinizata, et Deus tunc in seipso remanet; quia tunc non sunt amplius duae res unitae, sed una tantum, et hac ratione Deus vivit et regnat in nobis, et anima seipsam annihilat in esse operativo. Ueber Eckeharts Lehre vgl. Archiv für Liter.- u. Kirchengesch. des Mittelalters II, 417.

Eine solche substantielle Einigung könnte nur unter der Bedingung stattfinden, daß das göttliche Wesen verendlicht oder die geschaffene menschliche Natur eine unendliche würde, was beides gleich undenkbar ist. Durch die Gnade wird nicht das göttliche Wesen unser Wesen; wir werden nicht im physischen und eigentlichen Sinne Gottes Söhne, gleich dem ewigen göttlichen Logos; unsere Gotteskindschaft ist nur eine jener natürlichen nachgebildete, eine Adoptivkindschaft, die nicht auf einer Mittheilung des göttlichen Wesens selbst, sondern nur auf einer Verähnlichung mit demselben beruht. Diese Verähnlichung ist eine solche, welche ihrem Zwecke und ihren Wirkungen nach unendlich höher und wesentlich anderer Art ist als jene Gottähnlichkeit, die wir von Natur in dem geistig-sittlichen Wesen unserer Seele besitzen. Sie beseitigt aber unser natürliches Wesen nicht, sondern wird diesem von Gott als ein höheres accidentelles Seins- und Lebensprincip zugelegt. Sie ist ein Anfang (primitiae, Röm. 8, 23) und ein Unterpfand (pignus, 2 Kor. 5, 5. Eph. 1, 14) der Theilnahme an dem göttlichen Leben (der göttlichen Selbsterkenntniß und Selbstliebe), welche dem Menschen jenseits in der visio beatifica durch die unmittelbare Anschauung und den liebenden Genuß des göttlichen Wesens und aller seiner Vollkommenheiten zu theil werden soll.

S. Thom. 1, q. 13, a. 9 ad 1: Natura divina non est communicabilis nisi secundum similitudinis participationem. Ibid. 2, 1, q. 112, a. 1: Donum gratiae excedit omnem facultatem naturae creatae, cum nihil aliud sit quam quaedam participatio divinae naturae, quae excedit omnem aliam naturam. Et ideo impossibile est, quod aliqua creatura gratiam causet. Sic enim necesse est, quod solus Deus deificet, communicando consortium divinae naturae per quandam similitudinis participationem, sicut impossibile est, quod aliquid igniat nisi solus ignis. Ibid. q. 110, a. 2 ad 2: Quia gratia est supra naturam humanam, non potest esse, quod sit substantia aut forma substantialis; sed est forma accidentalis ipsius animae. Id enim quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem.

Wie innig und erhaben die durch die Gnade gewirkte Verbindung der Seele mit Gott auch sein möge, mit dem Geheimnisse der hypostatischen Verbindung der beiden Naturen in Christo kann sie doch entfernt nicht verglichen werden. Vgl. ibid. 3, q. 2, a. 10 ad 1: Gratia, quae est accidens, est quaedam similitudo divinitatis participata in homine. Per Incarnationem autem humana natura non dicitur participasse similitudinem aliquam divinae naturae, sed dicitur esse

coniuncta ipsi divinae naturae in persona Filii. Maius autem est ipsa res quam similitudo eius participata. Vgl. *Petav.*, De Trin. VIII, 8, 13. *Bonav.* l. c. c. 1: Rursus, quoniam qui fruitur Deo, Deum habet; ideo cum gratia, quae sua deiformitate disponit ad Dei fruitionem, datur bonum increatum, quod est Spiritus Sanctus, quod qui habet, habet Deum. Et quoniam nullus Deum habet, quin ab ipso specialiter habeatur, nullus habet et habetur a Deo, quin ipsum praecipue et incomparabiliter diligat et diligatur ab eo, sicut sponsa a sponso; nullus sic diligitur, quin ad aeternam beatitudinis haereditatem adoptetur pro filio; hinc est, quod gratia gratum faciens facit animam templum Dei, sponsam Christi et filiam Patris aeterni. Et quia hoc non potest esse, nisi ex summa dignatione et condescensione Dei, ideo illud non potest esse per habitum aliquem naturaliter insertum, sed solum per donum divinitus gratis infusum, quod expresse apparet, si quis ponderet, quantum est esse Dei templum, Dei filium, Deo nihilominus indissolubiliter, et quasi matrimonialiter per amorem et gratiae vinculum copulatum. Wegen der innern wesentlichen Verwandtschaft zwischen den diesseitigen Gnadengütern und der jenseitigen Vollendung ist, wie der hl. Augustinus und Thomas v. Aquin bemerken, der vom Apostel Paulus (Eph. 1, 14. 2 Kor. 1, 22; 5, 5) gebrauchte Ausdruck ἀρραβών, arrha (Angeld, Abschlagszahlung) noch bezeichnender als der Ausdruck pignus. *Aug.*, Serm. 156 (al. 13 de verb. Ap.), 15. 16: Qualis res est, si pignus tale est? Nec pignus, sed arrha dicenda est. Pignus enim quando ponitur, cum fuerit res ipsa reddita, pignus aufertur. Arrha autem de ipsa re datur, quae danda promittitur; ut res, quando redditur, impleatur, quod datum est, non mutetur. Vgl. *S. Thom.*, In Eph. 1, l. 5. Simar, Theol. des hl. Paulus (2. Aufl.) S. 220.

4. Gegenstand der wissenschaftlichen Controverse ist die Frage, ob die heiligmachende Gnade mit der übernatürlichen oder eingegossenen Liebe Gottes (caritas infusa) identisch oder von derselben nicht bloß begrifflich, sondern real verschieden sei. Letztere Auffassung vertritt der hl. Thomas und die Mehrzahl der ältern Theologen.

Für die erstgenannte Ansicht (u. a. von Alex. v. Hales, Scotus, Bellarmin, Lessius vertreten) beruft man sich u. a. darauf, daß an einzelnen Stellen der Heiligen Schrift der Liebe dieselben Wirkungen zugeschrieben werden, als deren Ursache sonst die heiligmachende Gnade bezeichnet wird (die Gotteskindschaft, die Vereinigung mit Gott, das ewige Leben). Vgl. 1 Joh. 3, 14; 4, 6. 7. Jac. 1, 12. *Bellarm.*, De gr. et lib. arb. I, 6.

Indes kann nicht mit Gewißheit behauptet werden, daß in diesen Aussprüchen die (eingegossene) Liebe (caritas *habitualis*) als das Princip der Rechtfertigung und Heiligung bezeichnet sei. Sie scheinen sich vielmehr auf die persönliche Uebung der Liebe Gottes und des Nächsten (caritas *actualis*) zu beziehen; diese soll als ein Merkmal der (durch die Gnade erlangten) Heiligung und als unerläßliche Bedingung, um den Gnadenstand zu bewahren und zur ewigen Seligkeit zu gelangen, dargestellt werden.

Auch durch Berufung auf das Tridentinum kann die vorliegende Controverse nicht entschieden werden. Wenn es an der einen Stelle (Sess. 6, c. 7; siehe § 119, 1) die Liebe als Princip der Rechtfertigung zu bezeichnen scheint, so unterscheidet es an andern Stellen wieder ausdrücklich die bei der Rechtfertigung eingegossene Gnade von den mit ihr verbundenen Gaben (dona) und insbesondere von der Liebe (Sess. 6,

c. 7; ibid. can. 11; siehe § 118, 1). Das Concil hat offenbar die in Rede stehende theologische Controverse nicht entscheiden wollen. Ueberdies erklärt sich die ausschließliche Erwähnung der caritas (Sess. 6, c. 7) daraus, daß das Concil an der betreffenden Stelle sich aufs engste an den Wortlaut der Heiligen Schrift (Röm. 5, 5) anschließt. Vgl. *Ripalda* l. c. disp. 132, sect. 4. *Pallav.* l. c. VIII, 14, 2.

Der hl. Thomas betont insbesondere, daß die Liebe ihrem Begriffe nach eine Tugend sei und als solche dem Willen innewohne. Als Tugend ist sie von der heiligmachenden Gnade ebensowohl verschieden wie der Glaube und die Hoffnung. Auch beschränkt sich der Zweck der heiligmachenden Gnade nicht darauf, die Seelenvermögen in übernatürlicher Weise zu ergänzen und zu erhöhen; sie will zunächst das Wesen der Seele in solcher Weise ausstatten und dem göttlichen Wesen verähnlichen; zu diesem übernatürlichen Lebensprincip stehen dann die eingegossenen Tugenden in einer ähnlichen Beziehung wie die erworbenen Tugenden zum natürlichen Lichte der Vernunft (bezw. dem freien Willen). Die Gnade ist demnach auch eine ebenso nothwendige Voraussetzung der einzugießenden Tugenden, wie die Vernunft eine solche für die natürlichen Tugenden ist. Vgl. *S. Thom.* 2, 1, q. 110, a. 3 (oben n. 3). Ibid. ad 3: Gratia reducitur ad primam speciem qualitatis; nec tamen est idem quod virtus, sed habitudo quaedam, quae praesupponitur virtutibus infusis, sicut earum principium et radix. Vgl. § 122, 2.

5. Die heiligmachende Gnade (bezw. die Liebe Gottes, caritas *habitualis*) ist nicht, wie Petrus Lombardus annahm, der Heilige Geist selbst (a), sondern eine von demselben der Seele mitgetheilte geschaffene Gabe (donum *creatum*, habitus *creatus* seu *infusus*). Durch diese wird der Mensch allerdings zu einer substantiellen Verbindung mit dem Heiligen Geiste erhoben, welche vermöge ihres Zweckes und ihrer Wirkungen wesentlich anderer Art ist als diejenige, welche mit der substantiellen Allgegenwart Gottes in allen Geschöpfen als solchen nothwendig gegeben ist (§ 38, 2). Jene Verbindung des Heiligen Geistes mit der menschlichen Seele wird in der Heiligen Schrift ausdrücklich als eine Wirkung der Gnade hervorgehoben. Ebenso in der Tradition (b).

a) Die Ansicht des Lombarden ist schon darum unzulässig, weil aus ihr folgen würde, daß die übernatürlichen, verdienstlichen Tugendacte des Gerechtfertigten ausschließlich das Werk des Heiligen Geistes seien, da ja der Wille selbst, weil er einer entsprechenden übernatürlichen Ausstattung ermangelte, in keiner Weise activ daran betheiligt sein könnte.

S. Thom. 2, 2, q. 23, a. 2: Magister ... (I. Sent. d. 17) ponit, quod caritas non est aliquid creatum in anima, sed est ipse Spiritus Sanctus mentem inhabitans. Nec est sua intentio, quod iste motus dilectionis, quo Deum diligimus, sit ipse Spiritus Sanctus; sed quod iste motus dilectionis est a Spiritu Sancto, non mediante aliquo habitu, sicut a Spiritu Sancto sunt alii actus virtuosi mediantibus habitibus aliarum virtutum.... Sed si quis recte consideret, hoc magis redundat in caritatis detrimentum. Non enim motus caritatis ita procedit a Spiritu Sancto movente humanam mentem, quod humana mens sit mota tantum, et nullo modo sit principium huius motus, sicut cum aliquod corpus movetur ab aliquo exteriori movente.... Unde sequeretur, quod diligere non esset voluntarium, quod implicat contradictionem, cum amor de sui ratione importet, quod sit actus voluntatis....

Sed oportet, quod si voluntas moveatur a Spiritu Sancto ad diligendum, etiam ipsa sit sufficiens ad hunc actum. Nullus autem actus perfecte producitur ab aliqua potentia activa, nisi sit ei connaturalis per aliquam formam, quae sit principium actionis. . . . Manifestum est autem, quod actus caritatis excedit naturam potentiae voluntatis. . . . Unde maxime necesse est, quod ad actum caritatis in nobis exsistat aliqua habitualis forma superaddita potentiae naturali, inclinans ipsam ad caritatis actum, et faciens eam prompte et delectabiliter operari. Diese Argumentation ist auch dann durchaus zutreffend, wenn man sie auf die heiligmachende Gnade allein (im Unterschied von der caritas) anwendet, da ja auch diese nach kirchlicher Lehre das Princip der verdienstlichen Thätigkeit des Menschen und darum ebenso unentbehrlich zum Heile ist wie letztere. Vgl. § 121.

b) Den Schrift- und Traditionsbeweis für den zweiten Theil des obigen Lehrsatzes siehe § 113 und oben n. 1. Vgl. *Petav.*, De Trin. VIII, 4—7. Kleutgen, Theol. der Vorzeit II, 361. *Ant. Scholz,* De inhabitatione Spir. S. Wirceb. 1856. Scheeben a. a. O. II, 359 und die dort angegebene Literatur.

Vgl. besonders Röm. 5, 5; 8, 11. 1 Kor. 3, 16; 6, 19 (§ 113, 1 c), den in der Apostelgeschichte öfters (1, 8; 2, 38; 8, 15 u. s. f.) gebrauchten Ausdruck *accipere* Spiritum Sanctum und die Bezeichnung des Heiligen Geistes als *donum* Dei (2, 38; 8, 20).

Bonav. l. c. (n. 2). *S. Thom.* 1, q. 43, a. 3: Divinae personae convenit mitti, secundum quod novo modo exsistit in aliquo; dari autem, secundum quod habetur ab aliquo; neutrum autem horum est, nisi secundum gratiam gratum facientem. Est enim unus communis modus, quo Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et praesentiam, sicut causa in effectibus participantibus bonitatem ipsius. Super istum modum autem communem est unus specialis, qui convenit naturae rationali, in qua Deus dicitur esse sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante. Et quia cognoscendo et amando creatura rationalis sua operatione attingit ad ipsum Deum, secundum istum specialem modum Deus non solum dicitur esse in creatura rationali, sed etiam habitare in ea sicut in templo suo. . . . Similiter illud solum habere dicimus, quo libere possumus uti vel frui. Habere autem potestatem fruendi divina persona est solum secundum gratiam gratum facientem. Sed tamen in ipso dono gratiae gratum facientis Spiritus Sanctus habetur et inhabitat hominem. Unde ipsemet Spiritus Sanctus datur et mittitur.

Daß es sich hier um eine sogen. Appropriation handle und die in Rede stehende Verbindung oder „Einwohnung" nicht dem Heiligen Geiste ausschließlich eigne, wurde früher bereits erörtert (§ 113, 2). Vgl. Joh. 14, 23 (§ 118, 2 a). Eph. 2, 18. Apok. 3, 20. Siehe § 60, 2.

Einzelne Theologen haben jedoch gelehrt, durch die heiligmachende Gnade trete der Mensch überdies speciell mit der Person des Heiligen Geistes in eine ihr allein eigenthümliche (nicht zwar eine hypostatische, sondern nur eine moralische Einheit bewirkende) Verbindung, und diese sei die eigentliche Ursache der Gotteskindschaft (*adoptio* filiorum). Vgl. *Petav.*, De Trin. VIII, 6, 6: Quod autem ex antiquorum tot illis in duobus superioribus capitibus allatis testimoniis sequi videtur, id est eiusmodi. Illam cum iustorum animis coniunctionem Spiritus Sancti, sive statum adoptivorum filiorum, communi quidem personis tribus convenire divinitati, sed quatenus in hypostasi, sive persona inest Spiritus Sancti: adeo ut certa quaedam ratio sit, qua se Spiritus Sancti per-

sona sanctorum iustorumque mentibus applicat, quae ceteris personis eodem modo non competit. Vgl. ibid. 7, 13. *Less.*, De perf. mor. divin. XII, 11. Scheeben a. a. O. II, 371. Zeitschrift für kathol. Theol. V, 283; VII, 492; VIII, 545.

§ 119.

Die heiligmachende Gnade als Princip der Rechtfertigung. Der Rechtfertigungsproceß.

1. Die Rechtfertigung (iustificatio im activen Sinne) ist jene göttliche That, durch welche dem einzelnen Menschen die von Christus erworbene Gnade der Erlösung von der Sünde zugewandt wird. Im passiven Sinne bezeichnet der Ausdruck die Erlangung dieser göttlichen Wohlthat (das Gerechtfertigtwerden) oder auch den geistig-sittlichen Zustand, in welchen der Sünder durch dieselbe versetzt wird.

Die Rechtfertigung (in dem zuerst genannten Sinne) besteht nicht in einer bloß äußerlichen (juridischen) Gerechterklärung des Sünders von seiten Gottes, nicht in einer bloßen Nachlassung der ewigen Strafe (reatus *poenae*). Außer der letztern umfaßt sie auch die Tilgung der Sünde selbst (reatus *culpae*, macula peccati, d. i. der durch das sündhafte Wollen und den Verlust der Gnade entstandene, Gott mißfällige Zustand der Seele) sowie die Versetzung des Sünders in den Zustand der übernatürlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit und der Kindschaft Gottes, welche das Erbrecht auf den Himmel einschließt. Beide genannten Momente, die Tilgung der Schuld und Strafe der Sünde (reatus culpae et poenae) — oder die Rechtfertigung im engern Sinne — und die positive Heiligung (sanctificatio), werden gleichzeitig und durch dieselbe formelle Ursache, die heiligmachende Gnade, bewirkt. Mithin kann auch gesagt werden, die Rechtfertigung des Sünders werde von Gott durch die Eingießung der heiligmachenden Gnade vollzogen, oder der Sünder werde gerechtfertigt, indem er diese von Gott ihm dargebotene Gnade (freiwillig) entgegennehme.

Trid. Sess. 6, c. 7: Hanc dispositionem seu praeparationem iustificatio ipsa consequitur; quae *non est sola peccatorum remissio*, sed et *sanctificatio* et renovatio interioris hominis *per voluntariam susceptionem gratiae et donorum.* Unde homo ex iniusto fit *iustus*, et ex inimico *amicus*, ut sit *haeres* secundum spem *vitae aeternae.* Huius iustificationis *causae* sunt . . . (siehe oben § 114, 2). Demum unica formalis causa (iustificationis) est iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit: qua videlicet ab eo donati renovamur spiritu mentis nostrae, et non modo reputamur, sed vere iusti nominamur et sumus, iustitiam in nobis recipientes, unusquisque suam secundum mensuram, quam Spiritus Sanctus partitur singulis, prout vult, et secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem. Quamquam enim nemo possit esse iustus, nisi cui merita passionis Domini nostri Iesu Christi communicantur: id tamen in hac impii iustificatione fit, dum eiusdem

sanctissimae passionis merito per Spiritum Sanctum caritas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iustificantur, atque ipsis inhaeret. Ibid. can. 11 (§ 118, 1).

Diese Erklärungen sind gegen die Lehre der Reformatoren gerichtet, daß die Rechtfertigung in einer bloßen Gerechterklärung oder Zurechnung (imputatio) der Verdienste Christi bestehe. Um der Verdienste Christi willen, mit welchen Gott die Schuld des Sünders zudeckt, erklärt Gott diesen für gerecht, spricht ihn los von der Sünde und ihren ewigen Strafen, behandelt ihn als Gerechten, wiewohl er innerlich Sünder bleibt. Sein Verhältniß zu Gott ist ein anderes geworden; auch sein inneres subjectives Bewußtsein hat sich dementsprechend geändert; er weiß und fühlt sich als Gerechtfertigten. Aber freilich, eine wahre, durch Gottes Gnade gewirkte innere Umwandlung seines sittlichen Zustandes, eine wirkliche und gänzliche Tilgung der Sünde, eine Erhebung zu einem übernatürlichen Gnadenleben findet nicht statt. Das Mittel und die alleinige Bedingung, um dieser Rechtfertigung theilhaftig zu werden und zu bleiben, ist der Glaube, d. h. das zuversichtliche Vertrauen des Sünders (fides *specialis*), um der Verdienste Christi willen vor Gott gerechtfertigt zu sein. Siehe unten n. 3. (Hase,) Hutter. rediv. (9. Aufl.) S. 286: „Der Hauptgegensatz wider die katholische Kirchenlehre, durch welchen dieser Artikel zur festen Burg des Protestantismus wurde, ist im Begriff des Glaubens enthalten als alleiniger Bedingung der Rechtfertigung. Daher durch dieselbe nicht unmittelbar in der sittlichen Beschaffenheit des Menschen, sondern nur in der göttlichen Anschauung (actus Dei immanens) und im Verhältniß des Menschen zu Gott eine Aenderung vorgeht: actus Dei *forensis*, quo peccator iustus *declaratur*; doch ist nothwendig eingeschlossen, daß der Mensch die Sündenvergebung und hiermit den Frieden Gottes in der That empfängt, sonach allerdings jene ungeheuere Veränderung geschieht, die zwischen einem, der sich verdammt, und einem, der sich selig fühlt, stattfindet." Form. Conc. III. de fide iustif. § 17: Vocabulum iustificationis in hoc negotio significat, iustum pronuntiare, a peccatis et aeternis peccatorum suppliciis absolvere propter iustitiam Christi, quae a Deo fidei imputatur. § 22: Per fidem propter obedientiam Christi ... boni et iusti pronuntiantur et reputantur, etiamsi ratione corruptae naturae suae adhuc sint maneantque peccatores, dum mortale hoc corpus circumferunt. Näheres bei *Bellarm.*, De iustif. I—III. Möhler, Symb. § 10 ff. Ueber den Zusammenhang dieses Rechtfertigungsbegriffes mit der Lehre der Reformatoren von der Erbsünde (siehe oben § 90, 1) vgl. Möhler a. a. O. § 14. Den Nachweis, daß jener Rechtfertigungsbegriff jetzt von der wissenschaftlichen Theologie in Deutschland aufgegeben sei, daß es „kaum noch einen namhaften (protestantischen) Theologen gebe, der für das Dogma der Reformatoren und der symbolischen Bücher (speciell hier der Concordienformel) in rechtem Ernste und mit Annahme der klaren Consequenzen einstehen möge", siehe bei Döllinger, Kirche und Kirchen u. s. f. S. 427 ff. Hettinger, Die Krisis des Christenthums (Freib. 1881) S. 72 ff.

2. Der Schrift- und Traditionsbeweis für das katholische Dogma wurde theilweise schon früher dargelegt. In dem Satze, daß die heiligmachende Gnade eine innerliche, der Seele inhärirende Gnade sei, und daß durch sie die subjective Theilnahme an der Erlösung in Christo, die Wiedergeburt und Kindschaft Gottes dem einzelnen Menschen vermittelt werde (§ 118, 1), ist das hier in Rede stehende Dogma eingeschlossen. Weder die Heilige Schrift noch die Tradition kennen eine andere Rechtfertigung des Sünders als diejenige, welche ihm durch die heiligmachende Gnade zu theil wird. Ueberdies aber

lehrt die Offenbarung ausdrücklich, daß die Erlösungsgnade in einer wirklichen Tilgung der Sünde, in einer innerlichen Reinigung und Gerechtmachung des Sünders durch Gottes Gnade bestehe.

a) Ez. 36, 25—27 (§ 113, 1). Mich. 7, 18: Quis Deus similis tui, qui aufers iniquitatem et transis peccatum reliquiarum haereditatis tuae? . . . (19) Revertetur et miserebitur nostri; deponet iniquitates nostras et proiiciet in profundum maris omnia peccata nostra. Vgl. (den alttestamentlichen Glauben) Ps. 50, 9: Asperges me hyssopo et mundabor; lavabis me, et super nivem dealbabor. Ps. 102, 12: Quantum distat ortus ab occidente, longe fecit a nobis iniquitates nostras. Röm. 3, 25. 26 (§ 93, 1); 5, 5 (§ 113, 1 c); 5, 17—19 (§ 109, 1); 6, 3—11 (§ 109, 3). 1 Kor. 6, 11: Et haec quidem (peccatores) fuistis: sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed iustificati estis in nomine Domini nostri Iesu Christi et in Spiritu Dei nostri. Tit. 3, 4—6 (§ 84, 2). 1 Joh. 1, 7: Sanguis Iesu Christi, Filii eius, emundat nos ab omni peccato. V. 9: Si confiteamur peccata nostra, fidelis est et iustus, ut remittat nobis peccata nostra et emundet nos ab omni iniquitate. Vgl. Simar, Die Theol. des hl. Paulus (2. Aufl.) S. 185—203.

Iren., Adv. haer. V, 9, 2. *Tert.*, Adv. Herm. 5. *Cypr.*, Ad Donat. 4. *Basil.*, De Spir. S. 9, 23 (§ 118, 2 b). Als Wirkungen der Taufe nennt Tertullian (Adv. Marc. I, 28): Remissio delictorum, absolutio mortis, regeneratio hominis, consecutio Spiritus Sancti. *Cypr.*, De or. 9 (al. 6): Homo novus, renatus et Deo suo per gratiam eius restitutus. Pater primo in loco dicit, quia filius esse iam coepit. *Aug.*, In Ioan. tr. 26, 1: Iustitia Dei hic (Rom. 10, 3) dicitur, non qua iustus est Deus, sed quam dat homini Deus, ut iustus sit homo per Deum. De spir. et lit. 11, 18: Haec (Rom. 1, 17) est iustitia Dei, quae in Testamento veteri velata, in novo revelatur; quae ideo iustitia Dei dicitur, quod impertiendo eam iustos facit; sicut *Domini est salus* (Ps. 3, 9), qua salvos facit. De pecc. mer. et rem. I, 10, 11: Nempe legimus iustificari in Christo qui credunt in eum, propter occultam communicationem et inspirationem gratiae spiritalis, qua quisquis haeret Domino, unus spiritus est. De Trin. XV, 8, 14: Quae natura (humana) in rebus creatis excellentissima, cum a suo Creatore ab impietate iustificatur, a deformi forma formosam transfertur in formam. Est quippe et in ipsa impietate, quanto magis damnabile vitium, tanto certius natura laudabilis. Et propter hoc addidit (2 Cor. 3, 18), *de gloria in gloriam* (transformamur): de gloria creationis in gloriam iustificationis. (Vgl. § 118, 2.) Vgl. *Bellarm.*, De iustif. II, 8. *Ripalda* l. c. disp. 112, sect. 11.

b) Der hl. Thomas erläutert den Glaubenssatz, daß die Rechtfertigung des Sünders durch Eingießung der heiligmachenden Gnade geschieht, indem er von dem Begriffe der Sünde als einer Beleidigung Gottes ausgeht. Als solche hat sie das Verhältniß der Freundschaft zwischen Gott und dem Menschen, welches (in der thatsächlichen Weltordnung) durch die Gnade bewirkt war, zerstört und so den Menschen zum Gegenstande des göttlichen Zornes und Mißfallens gemacht. Diese Folge der Sünde kann nur dadurch beseitigt werden, daß der Mensch wieder derselben Wirkung der göttlichen Liebe theilhaftig wird, welche das frühere Freundschaftsverhältniß begründet hatte.

S. Thom. 2, 1, q. 113, a. 2: Homo peccando Deum offendit . . . Offensa autem non remittitur alicui, nisi per hoc, quod animus offensi pacatur offendenti. Et ideo secundum hoc peccatum nobis remitti dicitur, quod Deus

nobis pacatur; quae quidem pax consistit in dilectione, qua Deus diligit nos. Dilectio autem Dei, quantum est ex parte actus divini, est aeterna et immutabilis; sed quantum ad effectum, quem nobis imprimit, quandoque interrumpitur, prout scilicet ab ipso quandoque deficimus et quandoque iterum recuperamus. Effectus autem divinae dilectionis in nobis, qui per peccatum tollitur, est gratia, qua homo fit dignus vita aeterna, a qua peccatum mortale excludit. Et ideo non posset intelligi remissio culpae, si non adesset infusio gratiae. Ibid. a. 6 ad 2: Gratiae infusio et remissio culpae dupliciter considerari possunt: uno modo secundum ipsam substantiam *actus,* et sic idem sunt; eodem enim actu Deus et largitur gratiam et remittit culpam. Alio modo possunt considerari ex parte *obiectorum;* et sic differunt secundum differentiam culpae, quae tollitur, et gratiae, quae infunditur; sicut etiam in rebus naturalibus generatio et corruptio differunt, quamvis generatio unius sit corruptio alterius.

Die Rechtfertigung trägt den Charakter eines göttlichen Schöpfungsactes an sich; darum tritt sie auch unmittelbar durch den (momentanen) Act der Gnadenzutheilung ein, nicht in Form eines allmählich sich entwickelnden Processes. Die auf seiten des Menschen zum Empfang der Gnade erforderliche Mitwirkung oder Disposition (siehe n. 3) besitzt an sich ebenfalls den Charakter eines einzelnen Willensactes (oder Entschlusses); jedoch ist es denkbar, daß dieser nur allmählich auf Grund eines längern geistig-sittlichen Processes zu stande kommt.

S. Thom. 2, 1, q. 113, a. 7: Tota iustificatio impii originaliter consistit in gratiae infusione. Per eam enim et liberum arbitrium movetur et culpa remittitur. Gratiae autem infusio fit in instanti absque successione. Cuius ratio est, quia quod aliqua forma non subito imprimatur subiecto, contingit ex hoc, quod subiectum non est dispositum, et agens indiget tempore ad hoc, quod subiectum disponat . . . Deus (autem) ad hoc, quod gratiam infundat animae, non requirit aliquam dispositionem, nisi quam ipse facit. Facit huiusmodi dispositionem sufficientem ad susceptionem gratiae quandoque quidem subito, quandoque autem paulatim et successive . . . Sic igitur iustificatio impii fit a Deo in instanti. Ibid. ad 1: Motus liberi arbitrii, qui concurrit ad iustificationem impii, est consensus ad *detestandum peccatum* et ad *accedendum ad Deum;* qui quidem consensus subito fit. Contingit autem quandoque, quod praecedit aliqua deliberatio, quae non est de substantia iustificationis, sed via in iustificationem. *Bonav.,* Brevil. P. V, c. 3: Peccatum, quod contemnendo Dei praeceptum et avertendo nos a bono incommutabili, offendit Deum, deformat liberum arbitrium, perimit donum gratuitum et obligat ad supplicium aeternum. Cum igitur deformatio imaginis, et peremptio gratiae sit quasi annihilatio in esse moris et vitae gratuitae; cum offensa Dei sit tantum ponderanda, quantus est ipse; cum reatus poenae aeternae rationem teneat infiniti: impossibile est, quod homo resurgat a culpa, nisi recreetur in vita gratuita, nisi remittatur offensa et poena relaxetur aeterna. Solus igitur, qui fuit principium creativum, est et principium recreativum et reparativum, Verbum scilicet Patris aeternum . . . Hinc est, quod nos reparat, sustinendo pro nobis poenam in natura assumpta et infundendo gratiam reformativam, quae quoniam continuat nos suae origini, facit nos membra Christi, ac per hoc animam peccatricem, quae fuerat inimica Dei, prostibulum diaboli et serva peccati, facit sponsam Christi, templum Spiritus Sancti et filiam Patris aeterni; quod totum fit per gratuitam et condescensivam infusionem doni gratuiti.

c) Die unordentliche Begierlichkeit, der Zunder oder das Gesetz der Sünde (Röm. 1, 8), wird durch die Rechtfertigung im Menschen nicht ausgelöscht; es kommt ihr auch an sich der Charakter der Sünde nicht zu. Jedoch besitzt der durch die Gnade geheiligte Wille die Kraft und den Beruf, unter dem Beistande der actuellen Gnade dieselbe gänzlich zu beherrschen, indem er ihren Verlockungen widersteht und sie sich immer vollkommener dienstbar macht.

Trid. Sess. 5, can. 5 (§ 85, 2). Cat. Rom. P. II, c. 2, q. 42. 47 (§ 147, 3).

Röm. 6, 12: Non ergo regnet peccatum in vestro mortali corpore, ut obediatis concupiscentiis eius. Ebd. V. 14: Peccatum enim vobis non dominabitur; non enim sub lege estis, sed sub gratia. Ebd. 7, 14: Infelix ego homo! quis me liberabit de corpore mortis huius? (25) Gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum. Igitur ego ipse mente servio legi Dei; carne autem legi peccati (der letzte Satz bezieht sich auf den vom Apostel vorher V. 15—23 geschilderten sittlichen Zwiespalt, welcher in dem gefallenen Menschen kraft der natürlichen oder übernatürlichen Neigung zum Guten einerseits und der unordentlichen Begierlichkeit anderseits sich findet und auch durch die Rechtfertigungsgnade nicht durchaus beseitigt wird. Der Ausdruck servire bedeutet hier also nur soviel als „sich gebunden fühlen", „unter dem Einflusse stehen". *Aug.*, C. duas ep. Pelag. I, 10, 21: Carne scilicet legi peccati, concupiscendo; mente autem legi Dei, eidem concupiscentiae non consentiendo). Ebd. 8, 1: Nihil ergo nunc damnationis est iis, qui sunt in Christo Iesu, qui non secundum carnem ambulant. (2) Lex enim spiritus vitae in Christo Iesu liberavit me a lege peccati et mortis. (3) Nam quod impossibile erat legi, in quo infirmabatur per carnem; Deus Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati, et de peccato, damnavit peccatum in carne, (4) ut iustificatio legis impleretur in nobis, qui non secundum carnem ambulamus, sed secundum spiritum (*Aug.* l. c.: Nulla ergo condemnatio est nunc his, qui sunt in Christo Iesu. Non enim damnatur, nisi qui concupiscentiae carnis consentit ad malum. Lex enim spiritus vitae in Christo Iesu liberavit te a lege peccati et mortis, ne scilicet consensionem tuam concupiscentia sibi vindicet carnis. *S. Thom.*, In Rom. 8, l. 1: Damnavit peccatum in carne, id est, debilitavit fomitem peccati in carne nostra). Gal. 5, 24: Qui autem sunt Christi, carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis. (25) Si spiritu vivimus, spiritu et ambulemus.

Tert., De an. 4: Proinde cum ad fidem pervenit (anima) reformata per secundam nativitatem ex aqua et superna virtute, detracto corruptionis pristinae aulaeo, totam lucem suam conspicit. Excipitur etiam a Spiritu Sancto, sicut in pristina nativitate a spiritu profano. Sequitur animam nubentem spiritui caro, ut dotale mancipium, et iam non animae famula, sed spiritus. O beatum connubium, si non admiserit adulterium! *Aug.* l. c.; Civ. XIX, 27: Quia enim Deo quidem subdita, in hac tamen conditione mortali, et corpore corruptibili, quod aggravat animam (Sap. 9, 15), non perfecte vitiis ratio imperat, ideo necesse est iustis talis oratio (Matth. 6, 12). Nam profecto quamquam imperetur, nequaquam sine conflictu vitiis imperatur. . . . Hic itaque in unoquoque iustitia est, ut obedienti Deus homini, animus corpori, ratio autem vitiis etiam repugnantibus imperet vel subigendo vel resistendo; atque ut ab ipso Deo petatur et meritorum gratia et venia delictorum, ac de acceptis bonis gratiarum actio persolvatur. Ueber die providentiellen Absichten Gottes, welche der in Rede stehenden Erscheinung zu Grunde liegen, siehe Trid. l. c. Cat. Rom. l. c. und oben § 114, 4.

3. Durch die Rechtfertigung soll eine innere *sittliche* Umwandlung des Menschen bewirkt werden; der Sünder soll durch sie eine übernatürliche Heiligkeit und Gerechtigkeit erlangen, deren Träger (Subject) der freie Wille ist. Diese Umwandlung kann ihrer Natur nach dem Menschen nicht *aufgezwungen* werden oder *ohne Betheiligung seines freien Willens* eintreten. Es ist undenkbar, daß er mit seinem freien Willen bewußterweise an die Sünde hingegeben sei, und daß dieser zugleich eine der Sünde ihrem Wesen nach durchaus entgegengesetzte sittliche Richtung und Beschaffenheit annehme oder besitze. Auch die heiligmachende (oder rechtfertigende) Gnade selbst wirkt nicht *nöthigend* auf den Willen des Menschen ein (S. 570). Aus diesen Gründen lehrt die Kirche, die Rechtfertigung bestehe in einem *freiwilligen* Empfange der heiligmachende Gnade (a). Ein die Gnade Gottes und die übernatürliche Lebensverbindung mit Gott freiwillig entgegennehmender Act des menschlichen Willens (motus voluntatis), d. h. das wirksame *Verlangen* nach dieser Gnade oder die *Absicht*, sie zu erwerben (intentio *actualis, virtualis* vel *habitualis*), ist darum eine unerläßliche Bedingung der Rechtfertigung. Dadurch empfängt der Wille die zur Aufnahme der Gnade nothwendige Beschaffenheit oder *Disposition* (b).

Da dieser Willensact in einer innern Beziehung steht zu dem übernatürlichen Proceß der Rechtfertigung selbst, so kann er nur *durch die Beihülfe der actuellen Gnade* zu stande kommen. Anderseits ist er auch durch eine bereits vorangegangene sittliche Umwandlung des *Sünders* bedingt, die diesen zur freiwilligen Aufnahme der heiligmachenden Gnade aufgelegt und geneigt macht (die Bekehrung). Diese Umwandlung oder *Vorbereitung auf die Rechtfertigung* umfaßt eine Reihe sittlicher Acte, durch welche die oben genannte *Disposition* des Willens in stufenmäßiger (mehr oder minder im einzelnen bewußter) Entwicklung herbeigeführt wird. Auch dieser sogen. *Bekehrungsproceß* ist in allen seinen Momenten durch die Beihülfe der actuellen Gnade bedingt (c).

a) Trid. Sess. 6, c. 7: . . . per *voluntariam* susceptionem gratiae et donorum (oben n. 1). Ibid. c. 5: Declarat praeterea ipsius *iustificationis exordium* in adultis a Dei per Christum Iesum *praeveniente gratia* sumendum esse: hoc est, ab eius vocatione, qua nullis eorum exsistentibus meritis vocantur; ut qui per peccata a Deo aversi erant, per eius excitantem atque adiuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum iustificationem, eidem gratiae libere assentiendo et cooperando, disponantur; ita ut tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem, *neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens,* quippe qui illam et abiicere potest, *neque tamen sine gratia Dei movere se ad iustitiam coram illo libera sua voluntate possit.* Unde in sacris litteris, cum dicitur: *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos* (Zach. 1, 3), libertatis nostrae admonemur; cum respondemus: *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur* (Thren. 5, 21), Dei nos gratia praeveniri confitemur.

Aug., Serm. 169 (al. 15 de Verb. Ap.), 11. 13: Sine voluntate tua non erit in te iustitia Dei. Voluntas quidem non est nisi tua, iustitia non est nisi Dei. Esse potest iustitia Dei sine voluntate tua, sed in te esse non

potest praeter voluntatem tuam. . . . Eris opus Dei, non solum quia homo es, sed etiam quia iustus es. . . . Sed sine te fecit te Deus. Non enim adhibuisti aliquem consensum, ut te faceret Deus. Quomodo consentiebas, qui non eras? Qui ergo fecit te sine te, non te iustificat sine te. Ergo fecit nescientem, iustificat volentem.

S. Thom. 2, 1, q. 112, a. 2: Primo igitur modo accipiendo gratiam (als habituale donum Dei), praeexigitur ad gratiam aliqua gratiae praeparatio; quia nulla forma potest esse nisi in materia disposita. Sed si loquamur de gratia, secundum quod significat auxilium Dei moventis ad bonum, sic nulla praeparatio requiritur ex parte hominis, quasi praeveniens divinum auxilium; sed potius quaecumque praeparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum. Et secundum hoc ipse bonus motus liberi arbitrii, quo quis praeparatur ad donum gratiae suscipiendum, est actus liberi arbitrii moti a Deo. Ibid. q. 113, a. 3: Iustificatio impii fit Deo movente hominem ad iustitiam. Ipse enim est, qui iustificat impium, ut dicitur Rom. 3, 30. Deus autem movet omnia secundum modum uniuscuiusque. . . . Unde et hominem ad iustitiam movet secundum conditionem naturae humanae. Homo autem secundum propriam naturam habet, quod sit liberi arbitrii. Et ideo in eo, qui habet usum liberi arbitrii, non fit motio a Deo ad iustitiam absque motu liberi arbitrii; sed ita infundit donum gratiae iustificantis, quod etiam simul cum hoc movet liberum arbitrium ad donum gratiae acceptandum in his, qui sunt huius motionis capaces. Hier deutet der hl. Thomas darauf hin, daß obige Sätze nur für E r w a c h s e n e, die der Rechtfertigung theilhaftig werden sollen, Gültigkeit besitzen. Bezüglich der U n m ü n d i g e n siehe unten § 147. *Bonav.*, Brevil. P. V, c. 3: Rursus, quoniam Deus sic reformat, quod leges naturae inditas non infirmat; ideo sic hanc gratiam tribuit libero arbitrio, ut tamen ipsum non cogat, sed eius consensus liber maneat; et ideo ad hoc, quod culpa expellatur, non solum necesse est, quod gratia introducatur, verum etiam quod liberum arbitrium in adultis . . . conformet se expulsioni culpae, per detestationem omnium peccatorum, quam vocamus contritionem. Est etiam necesse, quod conformet se introductioni gratiae, per complacentiam et acceptationem doni divini, quam vocamus motum liberi arbitrii. Ueber den oben angedeuteten Unterschied der a c t u e l l e n, v i r t u e l l e n und h a b i t u e l l e n Intention siehe unten § 145, 3. 5.

b) Trid. Sess. 6, c. 5 (a). Ibid. c. 6: *Disponuntur* autem ad ipsam iustitiam, tum excitati divina gratia et adiuti, fidem ex auditu concipientes, *libere moventur in Deum, credentes* vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt, atque illud imprimis, a Deo iustificari impium per gratiam eius, per redemptionem, quae est in Christo Iesu; et, dum peccatores se esse intelligentes, a *divinae iustitiae timore,* quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo in *spem* eriguntur, fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore, illumque tamquam omnis iustitiae fontem *diligere incipiunt,* ac propterea *moventur adversus peccata* per odium aliquod et detestationem, hoc est per eam poenitentiam, quam ante Baptismum agi oportet; denique dum *proponunt* suscipere Baptismum, inchoare novam vitam et servare divina mandata.

Das Concil weist dann zur Begründung dieser Sätze hin auf folgende Aussprüche der H e i l i g e n S c h r i f t. Hebr. 11, 6: Accedentem ad Deum oportet credere, quia est, et quod inquirentibus se remunerator sit. Matth. 9, 2;

Confide, fili, remittuntur tibi peccata tua. Eccli. 1, 27: Timor Domini expellit peccatum. Apg. 2, 28: Poenitentiam agite, et baptizetur unusquisque vestrum in nomine Iesu Christi in remissionem peccatorum, et accipietis donum Spiritus Sancti. Matth. 28, 19. 20 (§ 106, 2). 1 Kor. 7, 3: Praeparate corda vestra Domino.

Die tridentinische Erklärung ist insbesondere gegen die Lehre der Reformatoren gerichtet, daß außer dem Glauben (fiducia, fides specialis; siehe oben n. 1) keinerlei Bedingung zum Empfange der Rechtfertigung erforderlich sei.

Trid. Sess. 6, c. 9: Si quis dixerit, sola fide impium iustificari, ita ut intelligat nihil aliud requiri, quod ad iustificationis gratiam consequendam cooperetur, et nullà ex parte necesse esse, eum suae voluntatis motu praeparari atque disponi, a. s. Vgl. Form. Conc. III. § 31 (bei Hase II, 689): Et quidem neque contritio, neque dilectio, neque ulla alia virtus: sed sola fides est illud unicum medium et instrumentum, quo gratiam Dei, meritum Christi et remissionem peccatorum (quae bona nobis in promissione Evangelii offeruntur) apprehendere et suscipere possumus.

Die beiden Hauptmomente in dem vom Tridentinum beschriebenen Bekehrungsprocesse sind die Abkehr oder Lossagung des freien Willens von der Sünde (*aversio* a peccato) und die Hinwendung desselben zu Gott oder zu der von Gott zu erlangenden Gnade (*conversio* ad Deum). In ihnen concentrirt sich die zum Empfange der Rechtfertigung erforderliche Disposition des Willens. Erstere nun vollzieht sich durch die aus der Gnade und aus übernatürlichen Motiven entspringende Verabscheuung der begangenen (persönlichen) Sünden, welche den Vorsatz der Lebensbesserung einschließt; diese durch das gleichfalls aus der Gnade und aus übernatürlichen Motiven hervorgehende Verlangen nach der Rechtfertigung oder Wiederversöhnung mit Gott.

S. Thom. 2, 1, q. 113, a. 5: Iustificatio impii est quidam motus, quo humana mens movetur a Deo a statu peccati in statum iustitiae. Oportet igitur, quod humana mens se habeat ad utrumque extremorum secundum motum liberi arbitrii, sicut se habet corpus localiter motum ab aliquo movente ad duos terminos motus. . . . Unde oportet, quod mens humana, dum iustificatur, per motum liberi arbitrii recedat a peccato et accedat ad iustitiam. Recessus autem et accessus in motu liberi arbitrii accipitur secundum detestationem et desiderium. . . . Oportet igitur, quod in iustificatione impii sit motus liberi arbitrii duplex: unus, quo per desiderium tendat in Dei iustitiam; et alius, quo detestetur peccatum. Würde es sich um den Empfang der heiligmachenden Gnade von seiten eines bereits Gerechtfertigten oder eines noch nicht der Sünde verfallenen Menschen (wie im Urstande) handeln, so wäre nur das zweite Hauptmoment der Disposition erforderlich. De ver. q. 28, a. 5: Iustificatio impii addit aliquid supra iustificationem simpliciter. Nam iustificatio simpliciter importat solummodo iustitiae infusionem; sed super hoc addit iustificatio impii remissionem culpae. . . . Sic ergo ad iustificationem simpliciter requiritur conversio hominis per liberum arbitrium in causam iustificantem, quae est motus liberi arbitrii in Deum; sed supra hoc in iustificatione impii requiritur, quod convertatur ad destructionem peccati praeteriti. Sicut autem conversio in Deum fit per hoc, quod homo cognoscit Deum per fidem et eum amat et gratiam desiderat seu sperat, ita oportet, quod conversio liberi arbitrii in peccatum sit per hoc, quod homo se peccatorem recognoscit, quod est humilitatis, et peccatum praeteritum detestatur, ut pigeat fecisse et iterare non velit.

c) Die vom Tridentinum (Sess. 6, c. 6) hervorgehobenen speciellen Tugendacte (Glaube, Furcht, Vertrauen u. s. w.) sind einerseits die Voraussetzungen der beiden genannten Hauptmomente der Disposition, sofern sie dieselben unter Beihülfe der Gnade in stetiger psychologischer Entwicklung herbeiführen; anderseits sind sie auch wieder in jenen Hauptmomenten als wesentliche Bestandtheile derselben eingeschlossen. Darum erhalten sie auch je einzeln durch die eingegossene heiligmachende Gnade ihre Vollendung, indem sie den Charakter eingegossener Tugenden, und zwar vollkommener Tugenden (virtutes *perfectae*, caritate *formatae*), annehmen. Siehe unten § 122, 2. 3.

Der Glaube (hier zunächst als fides *actualis* gedacht) ist der erste Schritt des Menschen auf der Bahn des übernatürlichen Heiles. Durch ihn tritt der Mensch zuerst mit Christus und der von ihm begründeten Heilsordnung in eine innere, sittliche Verbindung. Im Lichte des Glaubens erkennt der Sünder seine übernatürliche Bestimmung, die Liebe und die Gerechtigkeit Gottes, damit zugleich das Wesen und die Folgen seiner Sünde sowie den einzigen von Gott in Christo ihm eröffneten Weg des Heiles. So bietet der Glaube ihm zugleich die Motive dar zu den Tugendacten der Furcht Gottes, des Vertrauens, der Verabscheuung der Sünde, des Vorsatzes der Lebensbesserung, des Verlangens nach der Gnade, der Liebe Gottes. Aus dem Glauben schöpft er fortdauernd die Erkenntniß der zu seinem Heile nothwendigen Mittel sowie die Motive zu ihrem rechten Gebrauch. Der Glaube ist darum nicht nur der Anfang des Heiles, sondern auch das allzeit unentbehrliche Fundament und die Wurzel des ganzen persönlichen Heilswerkes.

Trid. Sess. 6, c. 6 (b). Ibid. c. 8: Cum vero Apostolus dicit iustificari hominem per fidem et gratis, ea verba in eo sensu intelligenda sunt, quem perpetuus Ecclesiae catholicae consensus tenuit et expressit: ut scilicet per fidem ideo iustificari dicamur, quia *fides* est *humanae salutis initium, fundamentum* et *radix omnis iustificationis*, sine qua impossibile est placere Deo (Hebr. 11, 6) et ad filiorum eius consortium pervenire; gratis autem iustificari ideo dicamur, quia nihil eorum, quae iustificationem praecedunt, sive fides sive opera, ipsam iustificationis gratiam promeretur. *Si enim gratia est, iam non ex operibus; alioquin*, ut idem Apostolus inquit, *gratia iam non est gratia* (Rom. 11, 6).

Tolet., Comm. in Rom. 1, 17: Fides est initium, fundamentum et radix ceterarum dispositionum. Et initium quidem dicitur, quia ipsa praecedit; nisi enim peccator peccasse se contra Deum et per Christum sibi iustitiam oblatam credat, nec sperat nec diligit, nec se peccasse dolet; fides ergo initium est. Fundamentum autem dicitur, quia ipsi ceterae innituntur; ablata namque fide, ceterae corruunt nec subsistere possunt; ceteris vero sublatis, non continuo fides destruitur: sicut ablato fundamento, aedificium ruit; non autem e contrario, aedificio destructo, fundamentum eruitur. Radix tandem dicitur, quia ad ceteras dispositiones producendas ipsa concurrit; non quod hae necessario consequantur fidem, nec quod sola fides sine adiutorio supernaturali eas inducat: sed quod ex parte ad actus tales producendos concurrit una cum auxilio divinae gratiae. Caritati enim proponitur per fidem Deus amandus, spei per fidem offertur Dei misericordia speranda, timori iustitia timenda, poenitentiae peccatum et offensa dolore et contritione punienda.

Marc. 16, 16 (§ 106, 2). Hebr. 11, 6: Sine fide autem impossibile est placere Deo. Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est et inquirentibus se remunerator sit. Röm. 3, 21: Nunc autem sine lege iustitia

Dei manifestata est; testificata a lege et Prophetis. (22) Iustitia autem Dei per fidem Iesu Christi in omnes et super omnes, qui credunt in eum.

S. Thom., In Rom. 3, l. 3: Dicitur autem iustitia Dei esse per fidem Iesu Christi, non ut quasi per fidem mereamur iustificari, quasi ipsa fides ex nobis exsistat et per eam mereamur iustitiam, sicut Pelagiani dixerunt, sed quia in ipsa iustificatione, qua iustificamur a Deo, primus motus mentis in Deum est per fidem. Vgl. De ver. l. c. (b); 2, 1, q. 113, a. 4: Motus liberi arbitrii requiritur ad iustificationem impii, secundum quod mens hominis movetur a Deo. Deus autem movet animam hominis convertendo eam ad se ipsum. . . . Et ideo ad iustificationem impii requiritur motus mentis, quo convertitur in Deum. Prima autem conversio in Deum fit per fidem. Ibid. ad 1: Motus fidei non est perfectus nisi sit caritate informatus; unde simul in iustificatione impii cum motu fidei est etiam motus caritatis. Movetur autem liberum arbitrium in Deum ad hoc, quod ei se subiiciat; unde etiam concurrit actus timoris filialis et actus humilitatis. Contingit enim unum et eundem actum liberi arbitrii diversarum virtutum esse, secundum quod una imperat et aliae imperantur, prout scilicet actus est ordinabilis ad diversos fines. Vgl. 3, q. 85, a. 5.

Vgl. unten § 122, 3. Schon aus den oben angeführten Schriftstellen erhellt, daß unter dem Glauben hier nicht ein bloßes Vertrauen auf die Verdienste Christi, sondern zunächst das feste Fürwahrhalten der geoffenbarten Heilswahrheiten zu verstehen sei.

Trid. Sess. 6, can. 1: Si quis dixerit, fidem iustificantem nihil aliud esse quam fiduciam divinae misericordiae, peccata remittentis propter Christum, vel eam fiduciam solam esse, qua iustificamur, a. s.

Röm. 10, 9: Quod si confitearis in ore tuo Dominum Iesum (d. i. daß Jesus Gott sei — das Geheimniß der Incarnation und darin eingeschlossen alle Geheimnisse der Erniedrigung Christi) et in corde tuo credideris, quod Deus illum suscitavit a mortuis (die Auferstehung Christi als Inbegriff aller Geheimnisse seiner Erhöhung), salvus eris. Vgl. Simar, Die Theol. des hl. Paulus (2. Aufl.) S. 203 ff. *Bellarm.*, De iustif. I, 3 sqq. *Ripalda* l. c. disp. 133, sect. 32. Möhler, Symb. § 15. 16.

Die göttliche Gnade ist selbstverständlich nicht an die oben angedeutete allmähliche psychologische Entwicklung der Disposition oder des Bekehrungsprocesses gebunden. Sie ist im stande, unmittelbar auf Grund der Glaubenserkenntniß den Sünder zur vollkommenen Reue oder Liebe Gottes zu bewegen. Auch ist es nicht nothwendig, daß jene Entwicklungsstufen als solche dem Sünder selbst zum Bewußtsein kommen. Es genügt, daß sie die früher genannte Disposition des Willens thatsächlich bewirken.

Vgl. *S. Thom.* 2, 1, q. 113, a. 7 (n. 2 b). Ibid. q. 112, a. 2 ad 2: Cum homo ad gratiam se praeparare non possit, nisi Deo eum praeveniente et movente ad bonum, non refert utrum subito vel paulatim aliquis ad perfectam praeparationem perveniat. . . . Contingit autem quandoque, quod Deus movet hominem ad aliquod bonum, non tamen perfectum; et talis praeparatio praecedit gratiam. Sed quandoque statim perfecte movet ipsum ad bonum et subito gratiam homo accipit. . . . Et ita contigit Paulo, quia subito cum esset in progressu peccati, perfecte motum est cor eius a Deo, audiendo, addiscendo et veniendo; et ideo subito est gratiam consecutus.

Die Kirche hat schon den Pelagianern und Semipelagianern gegenüber ausdrücklich hervorgehoben, daß die in Rede stehende Vorbereitung des Sünders auf die Rechtfertigung in allen ihren Momenten schlechthin durch die Gnade bedingt sei, und daß durch sie die Rechtfertigung selbst durchaus nicht verdient werden könne. Dennoch wurde seit dem sechzehnten Jahrhundert das Gegentheil durchweg von den Reformatoren und von der protestantischen Wissenschaft als vorgebliche Lehre der Kirche hingestellt und bekämpft. Siehe unten § 122, 3. Trid Sess. 6, c. 5. 8 (n. 3 a. c).

Aug., C. duas ep. Pelag. II, 9, 19: Quis enim potest sine bona cogitatione (2 Cor. 3, 5) ad bonum cor praeparare? Absit ut sic intelligant, nisi superbi sui arbitrii defensores et fidei catholicae desertores. Ideo quippe scriptum est, *Hominis est praeparare cor et a Domino responsio linguae* (Prov. 16, 1), quia homo praeparat cor, non tamen sine adiutorio Dei, qui sic tangit cor, ut homo praeparet cor. In responsione autem linguae, id est, in eo quod praeparato cordi lingua divina respondet, nihil operis habet homo, sed totum est a Domino Deo. Ep. 194 (al. 105), 3, 6: Quae igitur sua merita iactaturus est liberatus, cum si digna suis meritis redderentur, non esset nisi damnatus? Nullane igitur sunt merita iustorum? Sunt plane, quia iusti sunt. Sed ut iusti fierent, merita non fuerunt. Iusti enim facti sunt, cum iustificati sunt: sed sicut Apostolus dicit, *iustificati gratis per gratiam ipsius* (Rom. 3, 24). Vgl. c. 5, 19.

Wenn gesagt wird, die Vorbereitung oder Disposition des Sünders ziehe die Rechtfertigung oder die Mittheilung der heiligmachenden Gnade nothwendig nach sich, so ist das nur in dem Sinne wahr, daß es als völlig gewiß angenommen werden muß, Gott werde, wofern der Sünder selbst es nicht verhindert, das an ihm durch Hervorbringung der Disposition begonnene Werk auch vollenden, weil die Vollkommenheit und Unabänderlichkeit des göttlichen Willens die gegentheilige Annahme nicht zuläßt. Die hier hervortretende Nothwendigkeit der Rechtfertigung ist also eine in der Vollkommenheit des göttlichen Wesens und in dem freien Willen Gottes (d. i. in seinen Gnadenrathschlüssen) begründete; sie ist eine sogen. hypothetische oder nachfolgende Nothwendigkeit, welche die Freiwilligkeit des betreffenden göttlichen Actes nicht ausschließt. Vgl. § 42, 2.

S. Thom. 2, 1, q. 112, a. 3: Praeparatio hominis ad gratiam est a Deo sicut a movente, a libero autem arbitrio sicut a moto. Potest igitur praeparatio dupliciter considerari: uno quidem modo, secundum quod est a libero arbitrio; et secundum hoc nullam necessitatem habet ad gratiae consecutionem, quia donum gratiae excedit omnem praeparationem virtutis humanae. Alio modo potest considerari, secundum quod est a Deo movente; et tunc habet necessitatem ad id, ad quod ordinatur a Deo, non quidem coactionis, sed infallibilitatis, quia intentio Dei deficere non potest, secundum quod Augustinus dicit (De dono persev. 14), quod *per beneficia Dei certissime liberantur, quicumque liberantur.* Unde si ex intentione Dei moventis est, quod homo, cuius cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur.

4. Gemäß der protestantischen Doctrin wird die Rechtfertigung allen Sündern durch den rechtfertigenden Glauben in durchaus gleichem Maße zu theil. Dieser Satz ist mit dem Begriff der Rechtfertigung als einer bloßen Gerechterklärung (sententia Dei *iuridica*) oder Zurechnung (imputatio) der Verdienste Christi nothwendig gegeben. Ebenso auch die weitere

Bestimmung, daß eine Vermehrung oder Vervollkommnung dieser Rechtfertigungsgnade undenkbar sei. Hingegen lehrt das katholische Dogma, daß die die Rechtfertigung des Sünders bewirkende heiligmachende Gnade je in verschiedenem Maße den Einzelnen von Gott mitgetheilt werde, und daß diese Verschiedenheit einerseits auf Gottes freie Bestimmung zurückzuführen sei, anderseits der verschiedenen Beschaffenheit der Disposition der zur Rechtfertigenden entspreche (a). Ferner ergibt sich aus dem kirchlichen Rechtfertigungsbegriff, daß die in der Rechtfertigung dem Sünder zugetheilte übernatürliche Gerechtigkeit (iustitia *habitualis*) einer Steigerung oder Erhöhung durch ein größeres Maß der Gnade fähig ist (b).

a) Trid. Sess. 6, c. 7: . . . iustitiam in nobis recipientes, *unusquisque suam secundum mensuram*, quam Spiritus Sanctus partitur singulis, *prout vult* et secundum propriam *cuiusque dispositionem et cooperationem* (§ 119, 1). Da nun die Disposition des Sünders ihrerseits wieder durch die actuelle Gnade Gottes bedingt ist (Trid. l. c. c. 6; siehe § 119, 3 b), so folgt, daß der letzte Grund der in Rede stehenden Verschiedenheit in den göttlichen Gnadenrathschlüssen zu suchen ist.

Auch Jovinian hatte bereits behauptet, es gebe keine Gradunterschiede, weder in der Tugend noch in der Sünde, im Verdienst und in der jenseitigen Vergeltung. Die (subjective) Heiligkeit des Menschen bestehe in der Bewahrung der in der Taufe empfangenen Gnade, welche in allen Menschen durchaus die gleiche sei. Vgl. *Hier.*, Adv. Iovin.

Aug., Ep. 187 (al. 57), 5, 17: Etiam in quibus habitat, non aequaliter habitat. Nam unde est illud, quod Elisaeus poposcit, ut dupliciter in eo fieret Spiritus Dei, qui erat in Elia? et unde in omnibus sanctis sunt alii aliis sanctiores, nisi abundantius habendo habitatorem Deum? Ibid. 6, 19: Aeterna stabilitate in seipso manens, totus adesse rebus omnibus potest et singulis totus. Quamvis in quibus habitat, habeant eum pro suae capacitatis diversitate, alii amplius, alii minus, quos ipse sibi dilectissimum templum gratia suae bonitatis aedificat. Vgl. § 38, 2.

An sich oder ihrem Wesen und Zwecke nach betrachtet, ist es eine und dieselbe Gnade, welche alle Gerechtfertigten empfangen; aber sie empfangen sie in verschiedenem Maße, und je danach ist auch das Maß ihrer wesentlichen Wirkungen in den Einzelnen verschieden.

S. Thom. 2, 1, q. 112, a. 4: Habitus duplicem magnitudinem habere potest: unam ex parte finis vel obiecti, secundum quod dicitur una virtus alia nobilior, in quantum ad maius bonum ordinatur; aliam vero ex parte subiecti, quod magis vel minus participat habitum inhaerentem. Secundum igitur primam magnitudinem gratia gratum faciens non potest esse maior et minor, quia gratia secundum sui rationem coniungit hominem summo bono, quod est Deus. Sed ex parte subiecti gratia potest suscipere magis vel minus, prout scilicet unus perfectius illustratur a lumine gratiae quam alius. Cuius diversitatis ratio quidem est aliqua ex parte praeparantis se ad gratiam; qui enim magis se ad gratiam praeparat, pleniorem gratiam accipit. Sed . . . prima causa huius diversitatis accipienda est ex parte ipsius Dei, qui diversimode suae gratiae dona dispensat ad hoc, quod ex diversis gradibus pulchritudo et perfectio Ecclesiae consurgat; sicut etiam diversos gradus rerum

instituit, ut esset universum perfectum. Unde Apostolus ad Eph. 4, 12, postquam dixerat: *Unicuique data est gratia secundum mensuram donationis Christi* (v. 7), enumeratis diversis gratiis, subiungit: *Ad consummationem sanctorum in aedificationem corporis Christi.* Man sage nicht, die Gnade falle unter den Begriff eines Lebensprincips und lasse darum ebensowenig wie das natürliche Leben Gradunterschiede zu. Ibid. ad 3: Vita naturalis pertinet ad substantiam hominis, et ideo non recipit *magis* vel *minus;* sed vitam gratiae participat homo accidentaliter, et ideo eam potest homo magis vel minus habere.

Die vom hl. Thomas angerufene Stelle Eph. 4, 7 (§ 111, 2) lautet ganz allgemein und kann daher auch wohl auf die hier in Rede stehende Gnadenwirkung bezogen werden. Von den Charismen ist zunächst nur die Rede 1 Kor. 12, 11: Haec autem omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult.

b) Trid. Sess. 6, c. 10: Sic ergo iustificati et amici Dei ac domestici facti renovantur, ut Apostolus inquit (2 Cor. 4, 16), de die in diem, hoc est mortificando membra carnis suae, et exhibendo ea arma iustitiae in sanctificationem: per observationem mandatorum Dei et Ecclesiae *in ipsa iustitia per Christi gratiam accepta*, cooperante fide bonis operibus, *crescunt* atque *magis iustificantur.* Ibid. can. 24: Si quis dixerit, iustitiam acceptam non *conservari,* atque etiam *non augeri* coram Deo *per bona opera,* sed opera ipsa fructus solummodo et signa esse iustificationis adeptae, non autem ipsius augendae causam, a. s.

Das Mittel also und die unerläßliche Bedingung, um jenes Wachsthum in der Gerechtigkeit und in der Gnade zu erlangen, ist die treue Mitwirkung mit der empfangenen Gnade oder die Beobachtung des christlichen Sittengesetzes, welche zugleich den Charakter des Verdienstes besitzt. Siehe § 121.

Für obigen Lehrsatz verweist das Tridentinum selbst auf folgende Aussprüche der Heiligen Schrift. Apok. 22, 11: Qui iustus est, iustificetur adhuc; et sanctus sanctificetur adhuc. Eccli. 18, 22: Non impediaris orare semper et ne verearis usque ad mortem iustificari, quoniam merces Dei manet in aeternum. Jac. 2, 24: Videtis, quoniam ex operibus iustificatur homo et non ex fide tantum? Vgl. Eph. 3, 14: Huius rei gratia flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Iesu Christi, . . . (16) ut det vobis secundum divitias gloriae suae, virtute corroborari per Spiritum eius in interiorem hominem. Ebd. 4, 15: Veritatem autem facientes in caritate, crescamus in illo per omnia, qui est caput, Christus. 2 Petr. 3, 18: Crescite vero in gratia et in cognitione Domini nostri et Salvatoris Iesu Christi. Auch die Schriftstellen, welche von einer Verschiedenheit der jenseitigen Belohnungen reden, beziehen die Theologen auf unsere Frage. Jene Verschiedenheit entspricht den mannigfaltigen Stufen der Gnade und der sittlichen Vollendung, welche hienieden errungen werden. *Bellarm.* l. c. III, 16. *Ripalda* l. c. disp. 129, sect. 1.

Aug., Ep. 167 (al. 29), 3, 13: Induti sunt sancti iustitia, alius magis, alius minus. Et nemo hic vivit sine peccato et hoc alius magis, alius minus: optimus autem est, qui minimum. Ibid. c. 4, 15: Virtus est caritas, qua id, quod diligendum est, diligitur. Haec in aliis maior, in aliis minor, in aliis nulla est. Plenissima vero, quae iam non possit augeri, quamdiu hic homo vivit, est in nemine. In Ioan. tr. 74, 2: Restat ergo ut intelligamus Spiritum Sanctum habere, qui diligit et habendo mereri, ut plus habeat, et plus habendo plus diligat.

S. Thom. 2, 1, q. 114, a. 8 ad 3: Quolibet actu meritorio meretur homo augmentum gratiae, sicut et gratiae consummationem, quae est vita aeterna. Sed sicut vita aeterna non statim redditur, sed suo tempore, ita nec gratia statim augetur, sed suo tempore, cum scilicet aliquis sufficienter fuerit dispositus ad gratiae augmentum. II. Sent. d. 27, q. 1, a. 5 ad 4: Homo habens gratiam non dicitur posse proficere in melius, quasi ipse gratiam sibi augmentet, cum augmentum gratiae a Deo sit; sed quia potest per gratiam acceptam augmentum gratiae mereri disponendo se, ut maioris gratiae capacior fiat.

Eingehender erörtert der hl. Thomas die Frage, in welcher Weise das Wachsthum der Liebe im Menschen zu denken sei. Es vollzieht sich nicht durch Mittheilung eines andern Habitus (per additionem), da ein solcher ja von dem bereits vorhandenen durchaus nicht verschieden sein könnte und darum überflüssig wäre, sondern durch eine intensive Erhöhung der bereits vorhandenen Liebe, womit zugleich eine Vervollkommnung der durch die (Gnade und) Liebe in der Seele zuvor schon hervorgebrachten Wirkungen verbunden ist. Vgl. 2, 2, q. 24, a. 5: Nullo modo caritas augeri potest per additionem caritatis ad caritatem, sicut quidam ponunt. Sic ergo caritas augetur solum per hoc, quod subiectum magis ac magis participat caritatem, id est secundum quod magis reducitur in actum illius, ac magis subditur illi. Hic enim est augmenti modus proprius cuiuslibet formae, quae intenditur, eo quod esse huius formae totaliter consistit in eo, quod inhaeret susceptibili. . . . Sic ergo et caritas augetur per hoc, quod intenditur in subiecto; et hoc est ipsam augeri secundum essentiam; non autem per hoc, quod caritas addatur caritati. Ibid. ad 3: Augmentatio caritatis importat mutationem secundum *magis* et *minus habere*, et ideo non oportet, quod aliquid insit, quod prius non infuerit, sed quod magis insit, quod prius minus inerat. Et hoc est, quod facit Deus, caritatem augendo, scilicet quod magis insit, et quod perfectius similitudo Spiritus Sancti participetur in anima. Vgl. *Ripalda* l. c. disp. 129, sect. 2 sqq.

5. Die Rechtfertigung des Sünders geschieht kraft einer der menschlichen Erkenntniß sich entziehenden Bethätigung der göttlichen Liebe und Allmacht; sie ist anderseits bedingt durch die oben erklärte Disposition des Sünders, über deren Vorhandensein Gott allein das entscheidende Urtheil zusteht. Aus diesen beiden Gründen ist es unmöglich, daß der Mensch mit unfehlbarer Gewißheit erkenne, ob er im Besitze der rechtfertigenden Gnade sei. Nur durch eine besondere göttliche Offenbarung könnte er eine solche Gewißheit erlangen. Diesen Glaubenssatz definirte das Tridentinum der Lehre der Reformatoren gegenüber, daß die Rechtfertigung nur dann dem Menschen zu theil werde, wenn er mit zweifelloser Gewißheit glaube (vertraue), sie thatsächlich zu erlangen, und daß diese (subjective) Gewißheit der Rechtfertigung eine unfehlbare und göttliche sei.

(Quenstedt,) Theol. didact. polem. III, 526: Affectiones iustificationis sunt . . . certitudo in nobis non coniecturalis, sed infallibilis et divina. Vgl. (Hase,) Hutter. rediv. p. 291. Auch Calvin vertrat diese Auffassung; doch steht sie in seinem Systeme in offenbarem Widerspruch mit dem andern Satze, daß nur die Prädestinirten im stande seien, einen wirklich rechtfertigenden Glauben zu erwecken. Siehe unten § 126. *Bellarm.*, De iustif. III, 3, 15. Möhler a. a. O. § 20.

Trid. Sess. 6, c. 9: Sed neque illud asserendum est oportere eos, qui vere iustificati sunt, absque ulla omnino dubitatione apud semetipsos statuere, se esse iustificatos, neminemque a peccatis absolvi ac iustificari, nisi eum, qui certo credat se absolutum et iustificatum esse, atque hac sola fide absolutionem et iustificationem perfici, quasi qui hoc non credit, de Dei promissis, deque mortis et resurrectionis Christi efficacia dubitet. Nam sicut nemo pius de Dei misericordia, de Christi merito deque Sacramentorum virtute et efficacia dubitare debet: sic *quilibet,* dum *se ipsum* suam propriam *infirmitatem* et *indispositionem* respicit, *de sua gratia formidare et timere potest, cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum.* Ibid. can. 13: Si quis dixerit, omni homini ad remissionem peccatorum assequendam necessarium esse, ut credat certo et absque ulla haesitatione propriae infirmitatis et indispositionis, peccata sibi esse remissa, a. s.

Aus der tridentinischen Erklärung ergibt sich ferner, daß der Christ im Hinblick auf die Barmherzigkeit Gottes und die Wirksamkeit der von Christus dargebotenen Gnadenmittel ein zuversichtliches Vertrauen in der in Rede stehenden Beziehung hegen könne und solle, wofern er nur in der von Gott gewollten Weise die Gnade zu erlangen und zu bewahren sich bemüht. Ein solches Vertrauen auf die Gnade Gottes wird aber allzeit mit einem demüthigen Mißtrauen gegen die eigene Würdigkeit und Beständigkeit und darum mit heilsamer Gottesfurcht verbunden sein. Vgl. § 13, 1.

Spr. 20, 9: Quis potest dicere: Mundum est cor meum, purus sum a peccato? Ebd. 28, 14: Beatus homo, qui semper est pavidus. Ps. 18, 13: Delicta quis intelligit? ab occultis meis munda me. 1 Kor. 4, 3: Mihi autem pro minimo est, ut a vobis iudicer aut ab humano die; sed neque meipsum iudico. (4) Nihil enim mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum; qui autem iudicat me, Dominus est. Ibid. 10, 12: Itaque, qui se existimat stare, videat, ne cadat. Phil. 2, 12: Cum metu et tremore vestram salutem operamini.

Hier., In Eccl. l. c.: Porro hic sensus est. Etiam in hoc dedi cor meum et scire volui, quos Deus diligeret, quos odisset; et inveni iustorum quidem opera in manu Dei esse, et tamen utrum amentur a Deo an non, nunc eos scire non posse et ambiguos fluctuare, utrum ad probationem sustineant, quae sustinent, an ad supplicium. *Aug.,* Enarr. in Ps. 50, n. 11: *Incerta et occulta sapientiae tuae manifestasti mihi.* Quae *occulta?* quae *incerta?* Quia Deus ignoscit et talibus. Nihil tam occultum, nihil tam incertum. . . . Hoc incertum patefecerat Deus servo suo David. Cum enim dixisset, stante et arguente se Propheta: Peccavi, statim audivit a Propheta, id est, a Spiritu Dei, qui erat in Propheta: Dimissum est tibi peccatum tuum (2 Reg. 12, 13). Incerta et occulta sapientiae suae manifestavit ei. *Greg. M.,* Ep. VI, 22: Quod vero dulcedo tua in suis epistolis subiunxit, importunam se mihi exsistere, quoadusque scribam mihi esse revelatum, quia peccata tua dimissa sunt, rem difficilem et etiam inutilem postulasti. Difficilem quidem, quia ego indignus sum cui revelatio fieri debeat. Inutilem vero, quia secura de peccatis tuis fieri non debes, nisi cum iam in die vitae tuae ultimo plangere eadem peccata minime valebis. Quae dies quousque veniat, semper suspecta, semper trepida, metuere culpas debes atque eas quotidianis fletibus lavare. Vgl. *Bellarm.* l. c. c. 7.

S. Thom. 2, 1, q. 112, a. 5: Tripliciter aliquid cognosci potest: uno modo per *revelationem,* et hoc modo potest aliquis scire se habere gratiam; revelat enim Deus hoc aliquando aliquibus ex speciali privilegio, ut securitatis gaudium etiam in hac vita in eis incipiat, et ut confidentius et fortius magnifica opera prosequantur, et mala praesentis vitae sustineant, sicut Paulo dictum est (2 Cor. 12, 9): *Sufficit tibi gratia mea.* Alio modo homo cognoscit aliquid per seipsum et hoc *certitudinaliter;* et sic nullus potest scire se habere gratiam. Certitudo enim non potest haberi de aliquo, nisi possit diiudicari per proprium principium. . . . Principium autem gratiae et obiectum eius est ipse Deus, qui propter sui excellentiam est nobis ignotus. . . . Et ideo eius praesentia in nobis et absentia per certitudinem cognosci non potest. . . . Tertio modo cognoscitur aliquid *coniecturaliter* per aliqua signa; et hoc modo aliquis cognoscere potest se habere gratiam, in quantum scilicet percipit se delectari in Deo et contemnere res mundanas, et in quantum homo non est conscius sibi alicuius peccati mortalis. Secundum quem modum potest intelligi, quod habetur Apoc. 2, 17: *Vincenti dabo manna absconditum, . . . quod nemo novit, nisi qui accipit,* quia scilicet ille qui accipit per quandam experientiam dulcedinis novit, quam non experitur ille, qui non accipit. Ista tamen cognitio imperfecta est.

6. Nach der Lehre Calvins wird die Rechtfertigung nur den Prädestinirten zu theil, und zwar als eine für immer unverlierbare. Dem lutherischen Bekenntnisse gemäß kann die einmal erlangte Rechtfertigung nur durch die Sünde des Unglaubens verscherzt werden; der Unglaube ist mithin die einzig mögliche Sünde in den Gerechtfertigten. Diesen Irrthümern stellte das Tridentinum die kirchlichen Glaubenssätze entgegen, daß auch der Gerechtfertigte wieder in Sünden fallen könne; daß der Gnadenstand durch jede schwere Sünde irgend welcher Art, nicht bloß durch die Sünde des Unglaubens, zerstört werde (a), dann aber auch durch nachfolgende Buße wiedererlangt werden könne (b).

a) Trid. Sess. 6, c. 12: Nemo quoque, quamdiu in hac mortalitate vivitur, de arcano divinae praedestinationis mysterio usque adeo praesumere debet, ut certo statuat, se omnino esse in numero praedestinatorum: quasi verum esset, quod iustificatus aut amplius peccare non possit, aut si peccaverit, certam sibi resipiscentiam promittere debeat. Nam, nisi ex speciali revelatione, sciri non potest, quos Deus sibi elegerit. Ibid. c. 15: Adversus etiam hominum quorundam callida ingenia, qui per dulces sermones et benedictiones seducunt corda innocentium, asserendum est: *non modo infidelitate,* per quam et *ipsa fides amittitur;* sed etiam *quocumque alio mortali peccato,* quamvis non amittatur fides, *acceptam iustificationis gratiam amitti,* divinae legis doctrinam defendendo, quae a regno Dei non solum infideles excludit, sed et fideles quoque fornicarios, adulteros . . . ceterosque omnes, qui letalia committunt peccata; a quibus cum divinae gratiae adiumento abstinere possunt et pro quibus a Christi gratia separantur. Ibid. can. 23: Si quis hominem semel iustificatum dixerit amplius peccare non posse neque gratiam amittere, atque ideo eum, qui labitur et peccat, numquam vere fuisse iustificatum; aut contra, posse in tota vita peccata omnia, etiam venialia, vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de beata Virgine tenet Ecclesia, a. s.

Ueber die genannten Lehren der Reformatoren vgl. *Bellarm.*, De iustif. III, 14. Möhler a. a. O. § 16.

Ez. 18, 24: Si autem averterit se iustus a iustitia sua et fecerit iniquitatem secundum omnes abominationes, quas operari solet impius, numquid vivet? omnes iustitiae eius, quas fecerat, non recordabuntur; in praevaricatione, qua praevaricatus est, et in peccato suo, quod peccavit, in ipsis morietur. Joh. 15, 1: Ego sum vitis vera, et Pater meus agricola est. (2) Omnem palmitem in me non ferentem fructum tollet eum, et omnem, qui fert fructum, purgabit eum, ut fructum plus afferat. Ebd. V. 21: Si quis in me non manserit, mittetur foras sicut palmes, et arescet et colligent eum et in ignem mittent et ardet. Vgl. Hebr. 10, 26. 2 Petr. 2, 21. 1 Kor. 10, 12 und die übrigen n. 5 angeführten Zeugnisse der Heiligen Schrift und der Tradition.

Aug., De corr. et gr. 6, 9: Si autem iam regeneratus et iustificatus in malam vitam sua voluntate relabitur, certe iste non potest dicere: Non accepi; quia acceptam gratiam Dei suo in malum libero arbitrio amisit. Qui si correptione compunctus salubriter ingemit et ad similia bona opera vel etiam meliora revertitur, nempe hic apertissime utilitas correptionis apparet. Vgl. ibid. 13, 40.

Nach der Lehre des hl. Thomas und der meisten Theologen ist die schwere Sünde ihrer Natur nach, vermöge der in ihr sich vollziehenden Abkehr des menschlichen Willens von Gott als seinem höchsten Gute oder Endziele, mit der heiligmachenden Gnade unvereinbar, wie auch umgekehrt die Gnade ihrer Natur nach oder vermöge ihres Wesens die Sünde in der Seele tilgt, und nicht erst (wie die Scotisten u. a. lehren) kraft einer besondern Bestimmung des göttlichen Willens. Ueber diese Controverse vgl. *Ripalda* l. c. disp. 132, sect. 12—20. Siehe unten § 120, 3.

S. Thom. 2, 1, q. 72, a. 5: Quando anima deordinatur per peccatum usque ad aversionem ab ultimo fine, scilicet Deo, cui unimur per caritatem, tunc est peccatum mortale; quando vero fit deordinatio citra aversionem a Deo, tunc est peccatum veniale.

Die Liebe Gottes ist mit der heiligmachenden Gnade als deren Zweck oder als eine ihrer wesentlichen Wirkungen untrennbar verbunden (§ 118). Darum muß alles, was seinem Wesen nach mit jener Liebe unvereinbar ist, nothwendig auch die Gnade selbst zerstören. Es ist undenkbar, daß Gott dem von ihm durch schwere Sünde abgewandten freien Willen seine Gnade und Liebe ferner mittheile, d. h. aufnöthige (siehe n. 3). Vgl. *S. Thom.* 2, 2, q. 24, a. 12: Unum contrarium per aliud contrarium superveniens tollitur. Quilibet autem actus peccati mortalis contrariatur caritati secundum propriam rationem, quae consistit in hoc, quod Deus diligatur super omnia, et quod homo totaliter illi se subiiciat, omnia sua referendo in ipsum. . . . Et si quidem caritas esset habitus acquisitus ex virtute subiecti dependens, non oporteret, quod statim per unum actum contrarium tolleretur: actus enim non directe contrariatur habitui, sed actui. Continuatio autem habitus in subiecto non requirit continuationem actus; unde ex superveniente contrario actu non statim habitus acquisitus excluditur. Sed caritas, cum sit habitus infusus, dependet ex actione Dei infundentis; qui sic se habet in infusione et conservatione caritatis, sicut sol in illuminatione aëris. . . . Manifestum est autem, quod per quodlibet mortale peccatum, quod divinis praeceptis contrariatur, ponitur praedictae infusioni obstaculum, quia ex hoc ipso, quod homo eligendo praefert peccatum divinae amicitiae, quae

requirit, ut Dei voluntatem sequamur, consequens est, ut statim per unum actum peccati mortalis habitus caritatis perdatur. Unde et Augustinus dicit super Gen. ad lit. VIII, 12, quod *homo Deo sibi praesente illuminatur, absente autem continuo tenebratur; a quo non locorum intervallis, sed voluntatis aversione disceditur.* Vgl. § 122, 2.

b) Later. IV, c. 1: Et si post susceptionem Baptismi quisquam prolapsus fuerit in peccatum, *per veram potest semper poenitentiam reparari.* Trid. Sess. 6, c. 14: Qui vero ab accepta iustificationis gratia per peccatum exciderunt, *rursus iustificari poterunt,* cum excitante Deo, per Poenitentiae Sacramentum, merito Christi amissam gratiam recuperare procuraverint. Hic enim iustificationis modus est lapsis reparatio: quam secundam post naufragium deperditae gratiae tabulam sancti Patres apte nuncuparunt. Ibid. c. 29: Si quis dixerit, eum, qui post Baptismum lapsus est, non posse per Dei gratiam resurgere; aut posse quidem, sed sola fide amissam iustitiam recuperare sine Sacramento Poenitentiae, prout sancta Romana et universalis Ecclesia a Christo Domino et eius Apostolis edocta, hucusque professa est, servavit et docuit, a. s. Näheres siehe unten § 150.

Nur Gott selbst kann durch eine neue Mittheilung der heiligmachenden Gnade den dreifachen Schaden heilen, welchen die schwere Sünde der Seele zufügt. *S. Thom.* 2, 1, q. 109, a. 7: Resurgere a peccato est reparari hominem ad ea, quae peccando amisit. Incurrit autem homo triplex detrimentum peccando, . . . scilicet maculam, corruptionem naturalis boni et reatum poenae. Maculam quidem incurrit, in quantum privatur decore gratiae ex deformitate peccati. Bonum autem naturae corrumpitur, in quantum natura hominis deordinatur, voluntate hominis Deo non subiecta; hoc enim ordine sublato, consequens est, ut tota natura hominis peccantis inordinata remaneat. Reatus vero poenae est, per quem homo peccando mortaliter meretur damnationem aeternam. Manifestum est autem de singulis horum trium, quod non possunt reparari nisi per Deum. Cum enim decor gratiae proveniat ex illustratione divini luminis, non potest talis decor in anima reparari, nisi Deo denuo illustrante; unde requiritur habituale donum, quod est gratiae lumen. Similiter ordo naturae reparari non potest, ut scilicet voluntas hominis Deo subiiciatur, nisi Deo voluntatem hominis ad se trahente . . . Similiter etiam reatus poenae aeternae remitti non potest nisi a Deo, in quem est offensa commissa, et qui est hominum iudex. Et ideo requiritur auxilium gratiae ad hoc, quod homo a peccato resurgat et quantum ad habituale donum et quantum ad interiorem Dei motionem.

§ 120.

Die Befähigung des Gerechtfertigten für seine sittliche Lebensaufgabe. Die endliche Beharrlichkeit. Die läßliche Sünde.

1. Die durch die heiligmachende Gnade erlangte übernatürliche Lebensverbindung mit Gott kann und soll der Gerechtfertigte bethätigen durch die Erfüllung der ihm von Gott gesetzten sittlichen Lebensaufgabe. Die ihm geschenkte habituelle Heiligkeit und Gerechtigkeit soll durch seine freie Mitwirkung mit der Gnade sein persönliches sittliches Leben allseitig durchdringen und be-

herrschen. Er ist, unter Beihülfe der actuellen Gnade, ebensowohl berufen wie befähigt, alle ihn betreffenden Forderungen des göttlichen Sittengesetzes (des natürlichen und des positiven) in gottgefälliger und zum ewigen Heile dienlicher Weise zu erfüllen, also auch jede schwere Sünde zu meiden und dadurch den einmal erlangten Gnadenstand zu bewahren. In diesem Sinne hielt die Kirche den Reformatoren gegenüber den Satz aufrecht, daß die „guten Werke" eine unerläßliche Bedingung des ewigen Heiles seien.

Araus. II, can. 25: Hoc etiam secundum fidem catholicam credimus, quod accepta per Baptismum gratia *omnes baptizati* (Christo auxiliante et cooperante), *quae ad salutem pertinent, possint et debeant* (si fideliter laborare voluerint) adimplere. Vgl. Milev. II, can. 5. Trid. Sess. 6, c. 11: Nemo autem, quantumvis iustificatus, *liberum* se esse ab *observatione mandatorum* putare debet: nemo temeraria illa et a Patribus sub anathemate prohibita voce uti, Dei praecepta homini iustificato ad observandum esse impossibilia. Nam Deus impossibilia non iubet, sed iubendo monet et facere, quod possis, et petere, quod non possis; et adiuvat, ut possis. Cuius mandata gravia non sunt, cuius iugum suave est et onus leve. Qui enim sunt filii Dei, Christum diligunt: qui autem diligunt eum, ut ipsemet testatur, servant sermones eius. Quod utique cum divino auxilio praestare possunt. . . . Deus namque sua gratia semel iustificatos non deserit, nisi ab eis prius deseratur. Itaque nemo sibi in sola fide blandiri debet, putans fide sola se haeredem esse constitutum, haereditatemque consecuturum, etiamsi Christo non compatiatur, ut et conglorificetur. . . . Unde constat eos orthodoxae religionis doctrinae adversari, qui dicunt iustum in omni bono opere saltem venialiter peccare, aut quod intolerabilius est poenas aeternas mereri. Ibid. c. 16 (§ 121, 1). Ibid. can. 18: Si quis dixerit, Dei praecepta homini etiam iustificato et sub gratia constituto esse ad observandum impossibilia, a. s. Ibid. can. 20: Si quis hominem iustificatum et quantumlibet perfectum dixerit non teneri ad observantiam mandatorum Dei et Ecclesiae, sed tantum ad credendum: quasi vero Evangelium sit nuda et absoluta promissio vitae aeternae, sine conditione observationis mandatorum, a. s.

Die in diesen Sätzen zurückgewiesenen Lehren der Reformatoren ergaben sich als nothwendige Consequenzen aus ihren Anschauungen von dem Zustande der gefallenen Natur, von dem gänzlichen Erstorbensein der sittlichen Kräfte, der Unfreiheit des gefallenen Menschen u. s. w. Siehe oben § 90, 1. *Bellarm.*, De iustif. IV. Möhler a. a. O. § 21—27.

Auch Jansenius lehrte, selbst den Gerechtfertigten sei die Erfüllung aller Gebote nicht möglich. Er sah sich zu dieser Behauptung genöthigt, um seine Lehre von der nöthigenden Wirksamkeit der Gnade mit der Thatsache, daß auch Gerechte in schwere Sünden fallen, in Einklang zu bringen.

Prop. *Ians.* damn. 1: Aliqua Dei praecepta hominibus iustis volentibus et conantibus secundum praesentes, quas habent vires, sunt impossibilia; deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant. Vgl. *Tournely,* De gratia q. 3. *Viva,* Damn. theses. De Ians. prop. (p. 516, ed. Patav.).

Die Heilige Schrift lehrt aufs bestimmteste die Nothwendigkeit und damit zugleich die Möglichkeit gottgefälliger Erfüllung des Sittengesetzes für den Christen. Insbesondere wird auch gelehrt, daß das Sittengesetz des Alten Bundes oder der Dekalog im Neuen Bunde seine volle Geltung bewahre, und daß durch die

Gnade der Rechtfertigung in Christo die Beobachtung desselben den Erlösten ermöglicht werde.

Vgl. § 110 über das Königthum Christi. Matth. 5, 17: Nolite putare, quoniam veni solvere legem aut Prophetas: non veni solvere, sed adimplere. Ebd. V. 19: Qui ergo solverit unum de mandatis istis minimis, et docuerit sic homines, minimus vocabitur in regno coelorum; qui autem fecerit et docuerit, hic magnus vocabitur in regno coelorum. Ebd. 7, 19: Non omnis, qui dicit mihi: Domine, Domine! intrabit in regnum coelorum; sed qui facit voluntatem Patris mei, qui in coelis est, ipse intrabit in regnum coelorum. Ebd. 19, 17: Si autem vis ad vitam ingredi, serva mandata! Röm. 2, 13; 3, 31: Legem ergo destruimus per fidem? Absit; sed legem statuimus. Ebd. 6, 13: Sed neque exhibeatis membra vestra arma iniquitatis peccato; sed exhibete vos Deo, tamquam ex mortuis viventes, et membra vestra arma iustitiae Deo. (14) Peccatum enim vobis non dominabitur; non enim sub lege estis, sed sub gratia. (15) Quid ergo? peccabimus, quoniam non sumus sub lege, sed sub gratia? Absit. (16) Nescitis, quoniam cui exhibetis vos servos ad obediendum, servi estis eius, cui obeditis, sive peccati ad mortem sive obeditionis ad iustitiam? Ebd. 8, 2—4. Gal. 5, 24 (§ 119, 1 c). 1 Kor. 9, 24: Nescitis, quod ii, qui in stadio currunt, omnes quidem currunt, sed unus accipit bravium? Sic currite, ut comprehendatis. Ebd. V. 26: Ego igitur sic curro, non quasi in incertum; sic pugno, non quasi aërem verberans; (27) sed castigo corpus meum et in servitutem redigo, ne forte, cum aliis praedicaverim, ipse reprobus efficiar. Hebr. 5, 8. 9. 2 Petr. 1, 10: Quapropter, fratres, magis, satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis. Haec enim facientes, non peccabitis aliquando. Jac. 2, 14: Quid proderit, fratres mei, si fidem quis dicat se habere, opera autem non habeat? numquid poterit fides salvare eum? Ebd. V. 22: Vides, quoniam fides cooperabatur operibus illius (Abrahae); et ex operibus fides consummata est. (24) Videtis, quoniam ex operibus iustificatur homo, et non ex fide tantum! (26) Sicut enim corpus sine spiritu mortuum est, ita et fides sine operibus mortua est.

Den Parabeln vom Himmelreiche (Matth. K. 25) liegt der hier in Rede stehende Glaubenssatz gleichfalls zu Grunde, ebenso auch der Beschreibung des letzten Gerichtes, welche der Erlöser daran anschließt (Matth. 25, 31 ff.). Vgl. Matth. 16, 27: Filius enim hominis venturus est in gloria Patris sui cum Angelis suis; et tunc reddet unicuique secundum opera eius.

Die Befreiung der Erlösten vom Gesetze, von welcher der Apostel redet, ist theils von den rituellen Satzungen des Mosaismus zu verstehen, welche durch die Errichtung des Neuen Bundes ihren Zweck und ihre Geltung verloren (Gal. 3, 25. Kol. 2, 16—23. Hebr. 9, 10), theils von dem Moralgesetze, und in Bezug hierauf ist der Sinn jenes Ausdruckes ein wesentlich anderer, wie Paulus selbst deutlich erklärt (Röm. 6, 14 ff.; K. 7; 8, 2—4). Die Verbindlichkeit des Moralgesetzes bleibt nach wie vor bestehen; aber die Stellung des Menschen zum Gesetze ist durch die Gnade der Erlösung eine andere geworden. Dem in der Gnade Christi lebenden Gerechten steht das Gesetz nicht mehr wie dem Unerlösten (dem Sünder) als ein Complex von mannigfaltigen, ihn beengenden und verurtheilenden Satzungen bloß äußerlich gegenüber; er trägt vielmehr den wesentlichen Inhalt und Zweck des Gesetzes in seinem eigenen Innern, in dem einen geistigen Gesetze der Liebe, die ihn mit Gott verbindet (Röm. 8, 2; 13, 10. Hebr. 8, 10); die Erfüllung der Gebote

Gottes erscheint in ihm als eine natürliche Frucht des durch die Rechtfertigung erlangten Gnadenlebens (Gal. 5, 18—25. Eph. 2, 10; 5, 9. Röm. a. a. O.). Das Gesetz in gottgefälliger Weise erfüllen zu können, darin besteht die „evangelische Freiheit", die Freiheit der Kinder Gottes; sie ist vor allem auch eine Befreiung von dem Sklavendienst der Sünde (Röm. 6, 14. 18. 22; 7, 24. 25; 8, 2. 2 Kor. 3, 17), hingegen ein Dienst Gottes und der Gerechtigkeit (Röm. 6, 18. 22). Vgl. Simar, Die Theol. des hl. Paulus (2. Aufl.) S. 216 ff.

Iren., Adv. haer. IV, 13, 3: Non enim propter hoc liberavit nos, ut ab eo abscedamus; nec enim potest quisquam extra dominica constitutus bona sibimetipsi acquirere salutis alimenta; sed ut plus gratiam eius adepti, plus eum diligamus. *Aug.*, De contin. 3, 8: Propter quod membra nostra non sibi usurpet concupiscentia, sed sibi vindicet continentia; ut sint arma iustitiae Deo, ne sint iniquitatis arma peccato: sic enim nobis peccatum non dominabitur. Non enim sumus sub lege, bonum quidem iubente, non tamen dante; sed sumus sub gratia, quae id, quod lex iubet faciens nos amare, potest liberis imperare. De nat. et gr. 57, 67: Sub lege est enim, qui timore supplicii, quod lex minatur, non amore iustitiae, se sentit abstinere ab opere peccati, nondum liber nec alienus a voluntate peccandi. In ipsa enim voluntate reus est, qua mallet, si fieri posset, non esse, quod timeat, ut libere faciat, quod occulte desiderat. *Ergo si spiritu*, inquit, *ducimini, non adhuc estis sub lege* (Gal. 5, 18): utique lege, quae timorem incutit, non tribuit caritatem. . . . Haec (caritas Dei) est lex libertatis, non servitutis; quia caritatis utique, non timoris. . . . In quantum quisque spiritu ducitur, non est sub lege: quia in quantum condelectatur legi Dei, non est sub legis timore. De fide et oper. 14, 31: Cum ergo dicit Apostolus, arbitrari se iustificari hominem per fidem sine operibus legis (Rom. 3, 28): non hoc agit, ut percepta ac professa fide opera iustitiae contemnantur; sed ut sciat se quisque per fidem posse iustificari, etiamsi legis opera non praecessissent. Sequuntur enim iustificatum, non praecedunt iustificandum. . . . Quoniam ergo haec opinio tunc fuerat exorta, aliae apostolicae epistolae, Petri, Ioannis, Iacobi, Iudae, contra eam maxime dirigunt intentionem, ut vehementer adstruant fidem sine operibus non prodesse; sicut etiam ipse Paulus, non quamlibet fidem, qua in Deum creditur, sed eam salubrem planeque evangelicam definivit, cuius opera ex dilectione procedunt: *Et fides,* inquit, *quae per dilectionem operatur* (Gal. 5, 6). . . . Ubi autem fidelis caritas operatur, sine dubio bene vivitur. *Plenitudo* enim *legis caritas* (Rom. 13, 10). Vgl. das Buch De spir. et lit.

Daß die Möglichkeit vollkommener Gesetzeserfüllung durch die Gnade Gottes den Gerechtfertigten dargeboten werde, ist direct hervorgehoben Eph. 2, 10: Ipsius enim sumus factura, creati in Christo Iesu in operibus bonis, quae praeparavit Deus, ut in illis ambulemus. Phil. 4, 13: Omnia possum in eo, qui me confortat. Vgl. Ez. 36, 27 (§ 116, 3 b).

Aug., De nat. et gr. 42, 49: Neque de ipsa possibilitate (non peccandi) contendo, cum sanata et adiuta hominis voluntate possibilitas ipsa simul cum effectu in sanctis proveniat, dum caritas Dei, quantum plenissime natura nostra sana atque purgata capere potest, diffunditur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis. Ibid. 67, 80: Potest peccatum caveri, sed opitulante illo, qui non potest falli. Ibid. 69, 83: Valde autem bona sunt praecepta, si legitime his utamur. Eo quippe ipso quo firmissime creditur Deum iustum et bonum impossibilia non potuisse praecipere; hinc ad-

monemur et in facilibus, quid agamus, et in difficilibus, quid petamus. Omnia quippe sunt facilia caritati: cui uni Christi sarcina levis est, aut ea una est sarcina ipsa, quae levis est. Vgl. *Bellarm.* l. c. Möhler a. a. O. Ueber das Verhältniß von Gesetz und Gnade im Neuen Bunde, sowie über die Verschiedenheit des alten und neuen Gesetzes siehe *S. Thom.* 2, 1, q. 106—108.

2. Wie oben bereits angedeutet wurde, bedarf auch der Gerechtfertigte noch der Beihülfe der actuellen Gnade, um das Sittengesetz in gottgefälliger und zum ewigen Heile dienlicher Weise zu erfüllen, oder, was dasselbe ist, um alle und jede schwere Sünde zu meiden. Auf diesen Satz hat die Kirche bereits in ihren Lehrentscheidungen gegen die Semipelagianer hingedeutet (a). Sie erklärte weiterhin ausdrücklich, die Beharrlichkeit im Guten (perseverantia *finalis*) sei ein ganz specielles göttliches Gnadengeschenk, das auch der Gerechtfertigte nicht im strengen Sinne des Wortes sich verdienen, wohl aber durch demüthiges Gebet erlangen könne (b).

a) Ep. *Coelest. I.* ad episc. Gall. c. 9 (§ 116, 2); vgl. c. 8. Araus. II, can. 9. 20 (§ 115, 4); can. 25 (n. 1). Ibid.: Hoc etiam salubriter profitemur et credimus, quod *in omni opere bono non nos incipimus,* et postea per Dei misericordiam adiuvamur, sed ipse nobis nullis praecedentibus bonis meritis et fidem et amorem sui prius inspirat, ut et Baptismi Sacramenta fideliter requiramus, et post Baptismum (cum ipsius adiutorio) ea, quae sibi sunt placita, implere possimus. Trid. Sess. 6, c. 11 (n. 1); c. 16 (§ 121, 1).

Die Aussprüche der Heiligen Schrift über die Nothwendigkeit des göttlichen Gnadenbeistandes zu jedem (übernatürlich) guten Werke lauten ganz allgemein, so daß sie auch auf die Gerechtfertigten bezogen werden müssen. In diesem Sinne hat auch die Kirche sie stets verstanden. Vgl. Joh. 15, 5. Phil. 2, 13 (§ 115, 4c; 116, 2). Eph. 2, 10 (oben n. 1). 1 Kor. 4, 7. 2 Kor. 3, 5 (§ 116, 2). Hebr. 13, 20: Deus autem . . . (21) aptet vos in omni bono, ut faciatis eius voluntatem; faciens in vobis, quod placeat coram se per Iesum Christum.

Aug., De nat. et gr. 26, 29: Sicut enim oculus corporis etiam plenissime sanus, nisi candore lucis adiutus, non potest cernere: sic et homo etiam perfectissime iustificatus, nisi aeterna luce iustitiae divinitus adiuvetur, recte non potest vivere. Sanat ergo Deus, non solum ut deleat, quod peccavimus, sed ut praestet etiam, ne peccemus. De pecc. mer. et rem. II, 17, 26: Ignorantia igitur et infirmitas vitia sunt, quae impediunt voluntatem, ne moveatur ad faciendum opus bonum, vel ab opere malo abstinendum. Ut autem innotescat, quod latebat, et suave fiat, quod non delectabat, gratia Dei est, quae hominum adiuvat voluntates. Vgl. § 116. Andere Zeugnisse siehe bei *Ripalda* l. c. disp. 106, sect. 3—10.

Es ergibt sich sowohl aus der Offenbarung als aus den Lehrentscheidungen der Kirche, daß jene Nothwendigkeit der Gnade nicht nur von den heilsamen Gedanken und Willensentschlüssen, sondern auch von der Ausführung derselben durch die guten Werke zu verstehen sei. Vgl. *Ripalda* l. c. sect. 10. Der hl. Thomas begründet diese Nothwendigkeit einerseits mit dem allgemeinen Satze, daß jede geschöpfliche Thätigkeit durch die zuvorkommende Wirksamkeit Gottes bedingt sei, andererseits, ähnlich wie der hl. Augustinus (De pecc. mer. et rem. l. c.), durch den Hinweis auf die Gebrechen (defectus) der gefallenen Natur (concupiscentia,

ignorantia), welche auch durch die heiligmachende Gnade nicht beseitigt werden (§ 90; 119, 2).

S. Thom. 2, 1, q. 109, a. 9: Indiget tamen (homo in gratia exsistens) gratiae secundum alium modum (siehe S. 576), ut scilicet a Deo moveatur ad recte agendum, et hoc propter duo: primo quidem ratione generali, propter hoc, quod . . . nulla res creata potest in quemcumque actum prodire, nisi virtute motionis divinae. Secundo ratione speciali propter conditionem status humanae naturae; quae quidem licet per gratiam sanetur quantum ad mentem, remanet tamen in ea corruptio et infectio quantum ad carnem, per quam *servit legi peccati,* ut dicitur Rom. 7, 25. Remanet etiam quaedam ignorantiae obscuritas in intellectu, secundum quam, ut etiam dicitur Rom. 8, 26, *quid oremus, sicut oportet, nescimus;* propter varios enim rerum eventus, et quia etiam nos ipsos non perfecte cognoscimus, non possumus ad plenum scire, quid nobis expediat. . . . Et ideo necesse est nobis, ut a Deo dirigamur et protegamur, qui omnia novit et omnia potest. Et propter hoc etiam renatis in filios Dei per gratiam convenit dicere: *Et ne nos inducas in tentationem,* et: *Fiat voluntas tua, sicut in coelo et in terra,* et cetera, quae in oratione Dominica continentur ad hoc pertinentia.

b) Die Semipelagianer behaupteten, wie zum Anfange des Heilswerkes, so sei auch zum Beharren in der erlangten Heiligung der Beistand der Gnade nicht erforderlich.

Coelestin. I., Ep. 21 ad episc. Gall. c. 6: Neminem etiam Baptismatis gratia renovatum idoneum esse ad superandas diaboli insidias et ad vincendas carnis concupiscentias, nisi per quotidianum adiutorium Dei perseverantiam bonae conversationis acceperit. Araus. II, can. 10: Adiutorium Dei etiam renatis ac sanctis semper est implorandum, ut ad finem bonum pervenire vel in bono possint opere perdurare. Trid. Sess. 6, c. 13: Similiter de *perseverantiae munere,* de quo scriptum est: *Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit* (Matth. 10, 22; 24, 13), quod quidem *aliunde haberi non potest, nisi ab eo, qui potens est eum, qui stat, statuere, ut perseveranter stet;* et eum, qui cadit, restituere: nemo sibi *certi aliquid absoluta certitudine* polliceatur, tametsi in Dei auxilio firmissimam spem collocare et reponere omnes debent. Deus enim, nisi ipsi illius gratiae defuerint, sicut coepit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere. . . . Formidare enim debent, scientes, quod in spem gloriae, et nondum in gloriam renati sunt, de pugna, quae superest cum carne, cum mundo, cum diabolo, in qua victores esse non possunt, nisi cum Dei gratia Apostolo obtemperent, dicenti: *Debitores sumus non carni, ut secundum carnem vivamus; si enim secundum carnem vixeritis, moriemini; si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis* (Rom. 8, 12. 13). Ibid. can. 16: Si quis magnum illud usque in finem perseverantiae donum se certo habiturum, absoluta et infallibili certitudine, dixerit, nisi hoc ex speciali revelatione didicerit, a. s. Can. 22: Si quis dixerit, iustificatum vel sine speciali auxilio Dei in accepta iustitia perseverare posse, vel cum eo non posse, a. s.

Die theologische Wissenschaft unterscheidet zwischen der perseverantia *imperfecta* (auch perseverantia secundum quid, sive alicuius temporis genannt) und *perfecta* oder *absoluta* (seu simplex, perseverantia usque ad finem vitae). Von beiden Arten ist in den angeführten Lehrentscheidungen die Rede.

Ferner wird die perseverantia *activa,* d. i. die Befestigung bezw. das Beharren des Willens im Guten, von der perseverantia *passiva* unterschieden. Letzteres

ist die Fügung der göttlichen Vorsehung (gratia *externa*), kraft deren jemand in einem Zeitmomente aus diesem Leben abgerufen wird, wo er sich im Stande der Gnade befindet (unio mortis cum gratia). Daß die Beharrlichkeit in diesem Sinne eine besondere Gnade Gottes sei, wurde auch von den Semipelagianern nicht bestritten. Hier handelt es sich indes zunächst um die perseverantia *activa*.

1 Kor. 1, 8: Qui (Christus) et confirmabit vos usque in finem sine crimine, in die adventus Domini nostri Iesu Christi. Phil. 1, 6: Confidens hoc ipsum, quia, qui coepit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Christi Iesu. 1 Theff. 3, 12: Vos autem Dominus multiplicet et abundare faciat caritatem vestram in invicem, et in omnes, quemadmodum et nos in vobis; (13) ad confirmanda corda vestra sine querela in sanctitate, ante Deum et Patrem nostrum, in adventu Domini nostri Iesu Christi cum omnibus sanctis eius. Vgl. ebd. 5, 23. 1 Petr. 1, 5: Qui in virtute Dei custodimini per fidem in salutem, paratam revelari in tempore novissimo.

Aug., De corr. et gr. 6, 10: Negare quidem non possumus etiam perseverantiam in bono proficientem usque in finem magnum esse Dei munus; nec esse nisi ab illo, de quo scriptum est: *Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum* (Iac. 1, 17). Zum Beweise für obigen Glaubenssatz beruft sich der hl. Augustinus (nach dem Vorgange des hl. Cyprian, in seiner Schrift De oratione 12) auf den Inhalt des Vaterunsers, das auch von dem Gerechten täglich zu wiederholen sei und dann fast in allen seinen Theilen die Bitte um Beharrlichkeit im Guten ausspreche. De dono persev. 2, 3: Cur autem perseverantia ista poscitur a Deo, si non datur a Deo? An et ista irrisoria petitio est, cum id ab eo petitur, quod scitur non ipsum dare, sed ipso non dante esse in hominis potestate; sicut irrisoria est etiam illa actio gratiarum, si ex hoc gratiae aguntur Deo, quod non donavit ipse nec fecit? . . . Iam hoc qui dicit, non meis disputationibus refellendus, sed sanctorum orationibus onerandus est. An vero quisquam eorum est, qui non sibi poscat a Deo, ut perseveret in eo; cum ipsa oratione, quae Dominica nuncupatur, quia eam Dominus docuit, quando oratur a sanctis, nihil paene aliud quam perseverantia posci intelligatur? Vgl. n. 4—9.

Das thatsächliche Beharren im Guten bis ans Ende ist nach dem früher Gesagten (§ 116, 3) durch die wirksame Gnade (gratia *efficax*) bedingt. Sofern nun aber Gott allen Gerechtfertigten die Möglichkeit des Beharrens durch seine Gnade bereitet (Trid. Sess. 6, c. 13), erscheint diese Gnade in den nicht Beharrenden als eine bloß genügende (gratia *mere sufficiens;* siehe § 117).

S. Thom. 2, 1, q. 109, a. 10: Alio modo dicitur perseverantia continuatio quaedam boni usque ad finem vitae. Et ad talem perseverantiam habendam homo in gratia constitutus non quidem indiget aliqua alia habituali gratia, sed divino auxilio ipsum dirigente, et protegente contra tentationum impulsus. . . . Et ideo postquam aliquis est iustificatus per gratiam, necesse habet a Deo petere praedictum perseverantiae donum, ut scilicet custodiatur a malo usque ad finem vitae. Multis enim datur gratia, quibus non datur perseverantia in gratia. Ibid. ad 3: Sicut Augustinus dicit in libro de nat. et gr. 43, et libro de corr. et gr. 12: *homo in primo statu accepit donum, per quod perseverare posset, non autem accepit, ut perseveraret,* nunc autem per gratiam Christi multi accipiunt et donum gratiae, quo perseverare possunt, et ulterius eis datur, quod perseverent; et sic donum Christi est maius quam delictum Adae.

3. Wenn der Gerechtfertigte als solcher, unter Beihülfe der actuellen Gnade, alle schweren Sünden zu vermeiden im stande ist (n. 1. 2), so gilt das Gleiche nicht auch von den läßlichen Sünden. Die auch in dem Gerechtfertigten fortdauernden Gebrechen der gefallenen Natur (ignorantia, concupiscentia), die Mannigfaltigkeit der den Menschen bestürmenden Versuchungen, unwillkürliche Unaufmerksamkeit, Zerstreutheit u. s. f. machen es ihm moralisch unmöglich, von aller und jeder läßlichen Sünde, namentlich auch von den sogen. Schwachheitssünden (peccata *infirmitatis*, *inadvertentiae*), die nicht aus vollkommener Ueberlegung hervorgehen, sich freizuhalten. Die gegentheilige Lehre der Pelagianer und der Reformatoren wurde von der Kirche verworfen, mit der nähern Bestimmung, daß eine solche vollkommene Sündenreinheit nur kraft eines speciellen Gnadenprivilegiums erlangt werden könne (a). Außerdem hielt die Kirche stets an dem Satze fest, daß durch läßliche Sünden der Gnadenstand nicht zerstört oder direct vermindert werde. Nur einen mittelbaren Einfluß üben sie auf denselben aus, indem sie einerseits die Wirksamkeit oder Fruchtbarkeit der Gnade, d. i. eine vollkommene und verdienstliche Tugendübung (und damit zugleich die Erhöhung des Gnadenstandes und der Tugenden) hemmen, anderseits aber die Gefahr schwerer Versündigung und damit zugleich die Gefahr des Verlustes der Gnade herbeiführen können (b).

a) Milev. II, can. 8: Item placuit, ut quicumque verba ipsa Dominicae orationis, ubi dicimus: Dimitte nobis debita nostra, ita volunt a sanctis dici, ut humiliter, non veraciter hoc dicatur, a. s. Quis enim ferat orantem et non hominibus, sed ipsi Domino mentientem, qui labiis sibi dimitti velle, et corde dicit, quae sibi dimittantur debita non habere? Vgl. can. 6. 7. Trid. Sess. 6, can. 23 (§ 119, 6).

Ps. 18, 13 (§ 119, 5). Eccl. 7, 21: Non est enim homo iustus in terra, qui faciat bonum et non peccet. Spr. 20, 9: Quis potest dicere: Mundum est cor meum, purus sum a peccato? Jac. 3, 2: In multis enim offendimus omnes. 1 Joh. 1, 8: Si dixerimus, quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est.

Tert., De or. 7: Sciebat Dominus se solum sine delicto esse. Docet itaque: Petamus dimitti nobis debita nostra. Exomologesis est petitio veniae, quia qui petit veniam, delictum confitetur. *Cypr.*, De or. 22 (16): Ne quis sibi quasi innocens placeat et se extollendo plus pereat, instruitur et docetur, peccare se quotidie, dum quotidie pro peccatis iubetur orare. Desselben Beweises bedient sich der hl. Augustinus oft in seinen Schriften gegen die Pelagianer. Vgl. auch Ep. 157 (al. 89), 1. 2: Cui enim haec in oratione verba necessaria non fuerint, ipse hic sine peccato vivere pronuntiandus est. Quales si aliquos futuros Dominus praevideret, meliores utique quam exstiterunt eius Apostoli, aliam orationem illos doceret, qua non peterent dimitti sibi peccata, quibus in Baptismo fuerant omnia iam dimissa. De symb. I, 7: Propter omnia peccata Baptismus inventus est; propter levia, sine quibus esse non possumus, oratio inventa. Quid habet oratio? Dimitte nobis debita nostra. Andere Zeugnisse siehe bei *Bellarm.*, De amissione gr. et statu pecc. I, 1—10. *Teipel*, De peccati natura etc. (Coesf. 1847) § 8. Ebendaselbst die kirchliche Lehre über den Unterschied der Todsünde und der läßlichen Sünde und die dieselbe betreffenden

Irrthümer. Vgl. Scheeben a. a. O. II, 528. Simar, Moraltheol. (3. Aufl.) S. 175. Frick, Der object. Unterschied zwischen schwerer und läßlicher Sünde. Zeitschr. f. kath. Theol. XIII, 417. J. Schiesl, Der object. Unterschied zwischen Tod- und läßlichen Sünden. Augsb. 1891.

Bezüglich der Zulassung der läßlichen Sünde von seiten Gottes vgl. *Aug.*, De pecc. mer. et rem. II, 19, 32: Nos quantum concessum est, sapiamus et intelligamus, si possumus, Dominum Deum bonum ideo etiam sanctis suis alicuius operis iusti aliquando non tribuere vel certam scientiam vel victricem delectationem, ut cognoscant non a se ipsis, sed ab illo sibi esse lucem, qua illuminentur tenebrae eorum, et suavitatem, qua det fructum suum terra eorum. Ibid. n. 33: . . . ut quantum pertinet ad integerrimam regulam veritatis eius, non iustificetur in conspectu eius omnis vivens (Ps. 142, 2). Nec in eo ipso vult nos damnabiles esse, sed humiles, commendans nobis gratiam suam: ne facilitatem in omnibus assecuti nostrum putemus esse, quod eius est; qui error multum est religioni pietatique contrarius. Nec ideo tamen in eisdem vitiis nobis permanendum esse existimemus, sed adversus ipsam maxime superbiam, propter quam in eis humiliamur et nos vigilanter conemur et ipsum deprecemur ardenter.

Ueber den bezüglich der Sünde zwischen der unversehrten (natura *integra;* siehe § 85) und der gefallenen Natur obwaltenden Unterschied vgl. *S. Thom.* 2, 1, q. 109, a. 8: Secundum statum quidem naturae integrae etiam sine gratia habituali poterat homo non peccare nec mortaliter nec venialiter; quia peccare nihil aliud est quam recedere ab eo, quod est secundum naturam; quod vitare homo poterat in statu naturae integrae; non tamen hoc poterat sine auxilio Dei in bono conservantis, quo subtracto, etiam ipsa natura in nihilum decideret. In statu autem naturae corruptae indiget homo gratia habituali sanante naturam ad hoc, quod omnino a peccato abstineat. Quae quidem sanatio primo fit in praesenti vita secundum mentem, appetitu carnali nondum totaliter reparato. Unde Apostolus Rom. 7, 25 in persona hominis reparati dicit: *Ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati.* In quo quidem statu potest homo abstinere ab omni peccato mortali, quod in ratione consistit, . . . non autem potest homo abstinere ab omni peccato veniali propter corruptionem inferioris appetitus sensualitatis; cuius motus singulos quidem ratio reprimere potest, et ex hoc habent rationem peccati et voluntarii; non autem omnes, quia dum uni resistere nititur, fortassis alius insurgit; et etiam quia ratio non semper potest esse pervigil ad huiusmodi motus vitandos. Vgl. § 114, 4.

b) Trid. Sess. 6, c. 11: Licet enim in hac mortali vita quantumvis sancti et iusti in levia saltem et quotidiana, quae etiam venialia dicuntur, peccata quandoque cadant, non propterea desinunt esse iusti. Nam iustorum illa vox est et humilis et verax: Dimitte nobis debita nostra. Prop. *Baii* damn. 20: Nullum est peccatum ex natura sua veniale, sed omne peccatum meretur poenam aeternam. Conc. Milev. II, l. c. (a).

Den Schrift- und Traditionsbeweis siehe oben (a). *Rich. Victor.,* Tr. de differ. pecc. mort. et ven.: Videtur mihi veniale peccatum, quod in Christo renatis per se solum numquam inducit aeternum supplicium, etiamsi defuerit poenitentiae remedium. *Bonav.,* Brevil. P. III, c. 8: Cum peccatum dicat recessum voluntatis a primo principio, in quantum ipsa voluntas nata est agi ab ipso et secundum ipsum et propter ipsum: omne peccatum est in-

ordinatio mentis sive voluntatis. . . . Inordinatio autem ista aut est tanta, quod ordinem iustitiae exterminat, et hoc modo dicitur mortale peccatum, quia natum est auferre vitam, separando ipsam a Deo, per quem vivificatur anima iusta. Aut est tam modica, quod ordinem illum non perimit, sed tantum in aliquo perturbat, et tunc dicitur veniale peccatum, quia de ipso adipisci possumus cito veniam, pro eo quod gratia non tollitur per ipsum, nec inimicitiam divinam incurrit homo. *S. Thom.* 2, 1, q. 72, a. 5: Differentia peccati *venialis* et *mortalis* consequitur diversitatem inordinationis, quae complet rationem peccati. Duplex est enim inordinatio: una per subtractionem principii ordinis; alia, qua etiam salvato principio ordinis, fit inordinatio circa ea, quae sunt post principium. . . . Principium autem totius ordinis in moralibus est finis ultimus. . . . Unde quando anima deordinatur per peccatum usque ad aversionem ab ultimo fine, scilicet Deo, cui unitur per caritatem, tunc est peccatum mortale; quando vero fit deordinatio citra aversionem a Deo, tunc est peccatum veniale. . . . Nam in speculativis, qui errat circa principia, impersuabilis est; qui autem errat salvatis principiis, per ipsa principia revocari potest. Et similiter in operativis, qui peccando avertitur ab ultimo fine, quantum est ex natura peccati, habet lapsum irreparabilem et ideo dicitur peccare mortaliter, aeternaliter puniendus. Qui vero peccat citra aversionem a Deo, ex ipsa ratione peccati reparabiliter deordinatur, quia salvatur principium; et ideo dicitur peccare venialiter, quia scilicet non ita peccat, ut mereatur interminabilem poenam.

Ueber den Einfluß der läßlichen Sünde auf den Gnadenstand siehe *S. Thom.* 2, 2, q. 24, a. 10: Causa virtutis acquisitae est actus humanus. Unde, cessantibus humanis actibus, virtus acquisita diminuitur et tandem totaliter corrumpitur. Sed hoc in caritate (das Gleiche gilt von der Gnade, wenn sie von der Liebe unterschieden wird) locum non habet, quia caritas non causatur ab humanis actibus, sed solum a Deo. . . . Unde relinquitur, quod etiam cessante actu propter hoc nec diminuitur, nec corrumpitur, si desit peccatum in ipsa cessatione. Gott selbst würde die Liebe nur zur Bestrafung für begangene Sünde mindern können. Mithin bleibt die Sünde allein übrig als etwaige Ursache jener Verminderung. Die Todsünde nun vermindert die Liebe nicht, sondern zerstört sie (effective und meritorie). Die läßliche Sünde aber kann nicht unmittelbar eine Verminderung der Liebe bewirken: *Effective* quidem non, quia ad ipsam caritatem non attingit; caritas enim est circa finem ultimum, veniale autem peccatum est quaedam inordinatio circa ea, quae sunt ad finem; non autem diminuitur amor finis ex hoc, quod aliquis inordinationem aliquam committit circa ea, quae sunt ad finem. . . . Similiter etiam veniale peccatum non *meretur* diminutionem caritatis; cum enim aliquis delinquit in minori, non meretur detrimentum pati in maiori. Deus enim non plus se avertit ab homine, quam homo avertat se ab ipso. . . . Unde consequens est, quod caritas nullo modo diminui potest, *directe* loquendo; potest tamen *indirecte* dici diminutio caritatis dispositio ad corruptionem ipsius; quae fit vel per peccata venialia vel etiam per cessationem ab exercitio operum caritatis. I. Sent. d. 17, q. 2, a. 5 ad 3: Sicut veniale non est peccatum simpliciter, sed solum in quantum est dispositio ad mortale, ita etiam privat bonum, quod se habet ut dispositio ad caritatem, id est fervorem, qui contingit in habilitate actus ex diligenti obedientia, vel subiectione inferiorum virium ad superiorem partem affectus, in qua est caritas.

§ 121.

Die Verdienstlichkeit der guten Werke des Gerechtfertigten. Das sogen. meritum de congruo.

1. Durch die heiligmachende Gnade und die durch sie bewirkte übernatürliche Kindschaft Gottes verleiht Gott dem gefallenen Menschen von neuem die Berufung zur himmlischen Seligkeit, sowie die zur Erlangung derselben erforderliche (habituelle) Gnadenausstattung. In diesem Sinne besitzt der Gerechtfertigte als solcher ein natürliches Anrecht auf den Himmel. Die Güte Gottes hat sich jedoch hiermit noch nicht begnügt. Sie hat ferner bestimmt, der Gerechtfertigte solle auch durch jedes übernatürlich gute Werk oder durch seine eigene freie Mitwirkung mit der Gnade ein Anrecht auf die himmlische Seligkeit gewinnen. Diese besitzt demnach nicht bloß die Bedeutung einer von Gott dem Menschen geschenkten Gnade, sie empfängt durch jene göttliche Bestimmung zugleich den Charakter eines von dem Menschen zu verdienenden Lohnes; die guten Werke des Gerechtfertigten aber erhalten dadurch den Charakter von Verdiensten. Da nun aber auch diese Werke selbst wieder durch Gottes Gnade bedingt und verursacht sind, so kann Gott gegenüber von keinem Verdienste des Menschen die Rede sein, das nicht zugleich und vor allem ein göttliches Gnadengeschenk wäre und eine Frucht des Opfertodes Christi.

a) Trid. Sess. 6, c. 16: Atque ideo bene operantibus usque in finem et in Deo sperantibus proponenda est *vita aeterna* et tamquam *gratia* filiis Dei per Christum Iesum misericorditer promissa et tamquam *merces* ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda. . . . Cum enim ille *ipse Christus Iesus,* tamquam caput in membra et tamquam vitis in palmites, *in ipsos iustificatos iugiter virtutem influat,* quae virtus bona eorum opera semper *antecedit* et *comitatur* et *subsequitur* et *sine qua nullo pacto Deo grata et meritoria esse possent:* nihil ipsis iustificatis amplius deesse credendum est, quo minus plene illis quidem operibus, quae in Deo sunt facta, divinae legi pro huius vitae statu satisfecisse et vitam aeternam suo etiam tempore, si tamen in gratia decesserint, consequendam vere promeruisse censeantur, cum Christus Salvator noster dicat: *Si quis biberit ex aqua, quam ego dabo ei, non sitiet in aeternum, sed fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam* (Ioan. 4, 13. 14). . . . Absit tamen, ut Christianus homo in se ipso vel confidat vel glorietur et non in Domino, cuius tanta est erga omnes homines bonitas, ut *eorum velit esse merita,* quae sunt *ipsius dona.* Ibid. can. 26: Si quis dixerit, iustos non debere pro bonis operibus, quae in Deo fuerint facta, exspectare et sperare aeternam retributionem a Deo per eius misericordiam et Iesu Christi meritum, si bene agendo et divina mandata custodiendo usque in finem perseveraverint, a. s. Ibid. can. 31: Si quis dixerit, iustificatum peccare, dum intuitu aeternae mercedis bene operatur, a. s. Ibid. can. 32: Si quis dixerit, hominis iustificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius iustificati merita: aut ipsum iustificatum bonis operibus, quae ab eo per Dei gratiam et Iesu Christi meritum, cuius vivum membrum est, fiunt, non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae, si tamen in gratia decesserit, consecutionem atque etiam gloriae

augmentum, a. s. Ibid. can. 33: Si quis dixerit, per hanc doctrinam catholicam de iustificatione, a sancta Synodo hoc praesenti decreto expressam, aliqua ex parte gloriae Dei vel meritis Iesu Christi Domini nostri derogari, et non potius veritatem fidei nostrae, Dei denique ac Christi Iesu gloriam illustrari, a. s.

Die Reformatoren waren durch ihre Auffassung von dem Zustande der gefallenen Natur und von der Rechtfertigung genöthigt, diesen kirchlichen Begriff des Verdienstes zu verwerfen. Freiheit des Willens und der Besitz der heiligmachenden Gnade sind die nächsten Voraussetzungen jenes Begriffes. Beide wurden von den Reformatoren bestritten (§ 86, 1; 119, 1). Ueberdies wurde die kirchliche Lehre seit dem 16. Jahrhundert bis heute von protestantischer Seite stets dahin mißverstanden oder entstellt, als ob durch sie das Verdienst Christi, die Kraft seines Opfertodes oder die absolute Nothwendigkeit der Gnade irgendwie in Schatten gestellt würde. Das Gegentheil ist in Wahrheit der Fall. Da alle Verdienstlichkeit des menschlichen Wirkens schlechthin aus der Gnade Gottes und den Verdiensten Christi hergeleitet wird, so dient auch diese Seite des menschlichen Heilswerkes zur Verherrlichung der Gnade Gottes und des Erlösers. Vgl. Trid. l. c. can. 33. *Bellarm.*, De iustif. V, 1. Möhler a. a. O. § 21. 22. Das Tridentinum hebt (can. 32) die „consecutio" vitae aeternae noch ausdrücklich hervor im Gegensatz zu der von einigen Theologen vertretenen Ansicht, daß es dazu einer neuen beim Gerichte stattfindenden Zurechnung der Verdienste Christi bedürfe. Vgl. *Pallav.* l. c. VIII, 11, 6. *Lainez,* Disputationes Tridentinae, ed. Grisar II, 153.

Durch die Erklärungen des Tridentinums (can. 26. 31) war auch im voraus schon der Irrthum der Quietisten und der Jansenisten verurtheilt, daß die vollkommene, für alle Menschen pflichtgemäße Liebe Gottes jede Hoffnung auf die ewige Seligkeit oder jedes Verlangen danach ausschließe. Näheres hierüber sowie die betreffende Literatur vgl. Simar, Moraltheologie (3. Aufl.) S. 157. 235.

Matth. 5, 12: Gaudete et exsultate, quoniam merces vestra copiosa est in coelis. Ebd. 10, 42: Et quicumque potum dederit uni ex minimis istis calicem aquae frigidae tantum in nomine discipuli (Marc. 9, 40 . . . in nomine meo, quia Christi estis): amen, dico vobis: non perdet mercedem suam. Ebd. 19, 29: Et omnis, qui reliquerit domum vel fratres aut sorores, aut patrem aut matrem, aut uxorem aut filios, aut agros propter nomen meum, centuplum accipiet et vitam aeternam possidebit. Joh. 4, 13. 14 (siehe oben). Matth. 25, 34 ff. (die Form des letzten Gerichtes). 1 Kor. 9, 24: Nescitis, quod ii, qui in stadio currunt, omnes quidem currunt, sed unus accipit bravium? Sic currite, ut comprehendatis. (25) Omnis autem, qui in agone contendit, ab omnibus se abstinet, et illi quidem ut corruptibilem coronam accipiant, nos autem incorruptam. Ebd. 15, 58. Hebr. 6, 10: Non enim iniustus Deus, ut obliviscatur operis vestri et dilectionis, quam ostendistis in nomine ipsius, qui ministrastis sanctis et ministratis. Ebd. 10, 35. Jac. 1, 12: Beatus vir, qui suffert tentationem, quoniam, cum probatus fuerit, accipiet coronam vitae, quam repromisit Deus diligentibus se. Vgl. auch § 120, 1.

Iren., Adv. haer. IV, 37, 7 (mit Bezug auf 1 Kor. 9, 24): Bonus igitur agonista ad incorruptelae agonem adhortatur nos, uti coronemur, et pretiosam arbitremur coronam, videlicet quae per agonem nobis acquiritur, sed non ultro coalitam. Et quanto per agonem nobis advenit, tanto est pretiosior: quanto autem pretiosior, tanto eam semper diligamus. *Cypr.*, De un. Eccl. 15 (13): Iustitia opus est, ut promereri quis possit Deum iudicem; praeceptis eius et monitis obtemperandum est, ut accipiant merita nostra mercedem. De

op. et eleem. 26 (24): Si expeditos, si celeres, si in hoc operis agone currentes dies nos vel redditionis vel persecutionis invenerit, nusquam Dominus meritis nostris ad praemium deerit, in pace vincentibus coronam candidam pro operibus dabit, in persecutione purpuream pro passione geminabit. *Aug.*, De mor. Eccl. I, 25, 47: Diligamus igitur Deum ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente, quicumque ad vitam aeternam pervenire proposuimus. Vita enim aeterna est totum praemium, cuius promissione gaudemus; nec praemium potest praecedere merita, priusque homini dari quam dignus est. Quid enim hoc iniustius, et quid iustius Deo? Non ergo debemus poscere praemium, antequam mereamur accipere. Ep. 194 (al. 105), 5, 19: Unde et ipsa vita aeterna, quae utique in fine sine fine habebitur, et ideo meritis praecedentibus redditur, tamen quia eadem merita, quibus redditur, non a nobis parata sunt per nostram sufficientiam, sed in nobis facta per gratiam, etiam ipsa gratia nuncupatur, non ob aliud nisi quia gratis datur; nec ideo quia non meritis datur, sed quia data sunt et ipsa merita, quibus datur. De gr. et lib. arb. 8, 20 (§ 115, 5). Vgl. *Bellarm.* l. c. c. 4. 5.

S. Thom. 2, 1, q. 114, a. 1: Sicut reddere iustum pretium pro re accepta ab aliquo est actus iustitiae, ita etiam recompensare mercedem operis vel laboris est actus iustitiae. Iustitia autem aequalitas quaedam est, . . . et ideo simpliciter est iustitia inter eos, quorum est simpliciter aequalitas; eorum vero, quorum non est simpliciter aequalitas, non est simpliciter iustitia, sed quidam iustitiae modus potest esse. . . . Manifestum est autem, quod inter Deum et hominem est maxima inaequalitas (in infinitum enim distant), et totum quod est hominis bonum est a Deo. Unde non potest hominis ad Deum esse iustitia secundum absolutam aequalitatem, sed secundum proportionem quandam, in quantum scilicet uterque operatur secundum suum modum. Modus autem et mensura humanae virtutis homini est a Deo. Et ideo meritum hominis apud Deum esse non potest nisi secundum praesuppositionem divinae ordinationis; ita scilicet ut id homo consequatur a Deo per suam operationem, quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit, sicut etiam res naturales hoc consequuntur per proprios motus et operationes, ad quod a Deo sunt ordinatae, differenter tamen, quia creatura rationalis se ipsam movet ad agendum per liberum arbitrium, unde sua actio habet rationem meriti; quod non est in aliis creaturis. Der höchste Endzweck auch dieses Momentes der Heilsordnung ist die Ehre Gottes. Ibid. ad 2: Deus ex bonis nostris non quaerit utilitatem, sed gloriam, id est manifestationem suae bonitatis; quod etiam ex suis operibus quaerit. Ex hoc autem, quod eum colimus, nihil ei accrescit, sed nobis; et ideo meremur aliquid a Deo, non quasi ex nostris operibus aliquid ei accrescat, sed in quantum propter eius gloriam operamur.

b) Der Ausspruch Röm. 11, 35: *Quis prior dedit ei, et retribuetur ei?* steht der kirchlichen Lehre nicht entgegen. Die Verdienstlichkeit des menschlichen Wirkens beruht auf einer freien Anordnung und auf der Gnade Gottes; die Zutheilung des verdienten Lohnes ist darum doch eine Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit. Die für Gott bestehende Nothwendigkeit, das thatsächliche Verdienst zu belohnen, ist eine sogen. necessitas *hypothetica;* sie ist durch den freien Willen Gottes selbst begründet und bedeutet nichts anderes als die Unwandelbarkeit desselben (siehe S. 193). Ibid. ad 3: Quia actio nostra non habet rationem meriti nisi ex praesuppositione divinae ordinationis, non sequitur quod Deus efficiatur simpliciter de-

bitor nobis, sed sibi ipsi, in quantum debitum est, ut sua ordinatio impleatur. Vgl. den analogen Gedanken bei *Anselm.*, Prosl. 10: Ita iustus es (Domine), non quia nobis reddas debitum, sed quia facis quod decet te summe bonum. Sic itaque sine repugnantia iuste punis et iuste parcis. *S. Thom.*, IV. Sent. d. 46, q. 1, a. 1. *Ripalda* l. c. disp. 83.

c) Da kraft der von Gott festgesetzten Heilsordnung die der Gnade entspringenden guten Werke dem Gerechtfertigten ein Anrecht auf die himmlische Seligkeit gewähren; da Gott selbst die Belohnung dieser Werke als eine Offenbarung seiner vergeltenden Gerechtigkeit verheißen hat, so wird jener Anspruch (meritum), oder auch das verdienstliche Wirken selbst, mit dem Namen meritum de *condigno* bezeichnet.

S. Thom., In Hebr. 6, l. 3: Duplex est meritum: unum quod innititur iustitiae, et istud est meritum *condigni*. Aliud quod soli misericordiae innititur, quod dicitur meritum *congrui*. Siehe unten 2, 1, q. 114, a. 3. *Ripalda* l. c. disp. 71, sect. 2, n. 5: Melius itaque dicitur meritum condignum esse, cuius valor est aequalis praemio; congruum vero, cuius valor non est aequalis. Itaque in utroque merito requiritur valor ad praemium; sed in altero aequalis sive condignus, in altero inaequalis sive congruus. Ideo forsan meritum condignum dicitur esse iustitiae, congruum vero misericordiae: quia condignum continet aequalitatem cum praemio, quam praescribit iustitia; congruum vero inaequalitatem, quam sola patitur misericordia. Vgl. ibid. disp. 15.

Nur wenige Theologen haben den Charakter der verdienstlichen Werke als eines meritum de *condigno,* d. h. als eines durch Gottes Gerechtigkeit bedingten Verdienstes bestritten (Durandus, Gregor v. Rimini).

Auch darüber waren die Meinungen der Thomisten und der Scotisten getheilt, ob jene Verdienstlichkeit lediglich auf dem äußern Umstande der göttlichen Verheißung (Scotus) oder zugleich auch auf dem innern, in der Gnade wurzelnden (und dem Lohne proportionirten) Werthe der guten Werke des Gerechtfertigten beruhe. Letzteres lehrten u. a. der hl. Thomas und der hl. Bonaventura. Vgl. *Bellarm.*, De iustif. V, 17. *Ripalda* l. c. disp. 16. 82. Zeitschr. für kath. Theol. IX, 423.

S. Thom. 2, 1, q. 114, a. 3: Opus meritorium hominis dupliciter considerari potest: uno modo, secundum quod procedit ex libero arbitrio; alio modo, secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti. Si consideratur secundum substantiam operis, et secundum quod procedit ex libero arbitrio, sic non potest ibi esse *condignitas* propter maximam inaequalitatem; sed est ibi *congruitas* propter quandam aequalitatem proportionis. Videtur enim congruum, ut homini operanti secundum suam virtutem Deus recompenset secundum excellentiam suae virtutis. Si autem loquamur de opere meritorio, secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti, sic est meritorium vitae aeternae ex condigno. Sic enim valor meriti attenditur secundum virtutem Spiritus Sancti moventis nos in vitam aeternam, secundum illud Ioan. 4, 14: *Fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam.* Attenditur etiam pretium operis secundum dignitatem gratiae, per quam homo consors factus divinae naturae adoptatur in filium Dei, cui debetur haereditas ex ipso iure adoptionis, secundum illud Rom. 8, 17: *Si filii et haeredes.* Vgl. a. 1 (oben S. 626).

Wenn gegen diesen Begriff des meritum de *condigno* Röm. 8, 18 (Non sunt condignae passiones huius temporis ad futuram gloriam, quae revelabitur in nobis) zu sprechen schien, so bemerkte der hl. Thomas (ibid. ad 1): Dicendum, quod Apostolus loquitur de passionibus sanctorum secundum earum substan-

tiam. Vgl. Comm. in Rom. 8, l. 4. Hier sagt der hl. Thomas deutlicher, der Apostel wolle an jener Stelle betonen, daß die Leiden dieser Zeit, wenn sie an sich oder ihrem natürlichen Werthe nach betrachtet werden, als geringfügig erscheinen im Vergleiche mit dem ewigen und unschätzbaren Lohne der himmlischen Glorie; ihr sittlicher, aus der Gnade entspringender Werth soll dadurch nicht geschmälert werden. (Ostendit excellentiam futurae gloriae ad passiones praesentis temporis:) Sed si considerentur huiusmodi passiones, in quantum eas aliquis voluntarie sustinet propter Deum ex caritate, quam in nobis Spiritus facit, sic ex condigno per huiusmodi passiones homo meretur vitam aeternam.

Ferner soll durch den Ausdruck meritum de *condigno* der Satz nicht bestritten werden, daß Gottes Güte die jenseitigen Belohnungen dem Menschen weit über seine wirklichen Verdienste hinaus zumesse. Letzteres ist die allgemeine Ansicht der Theologen.

Matth. 5, 12 (siehe oben). Luc. 6, 38: Date, et dabitur vobis: mensuram bonam et confertam, et coagitatam et supereffluentem dabunt in sinum vestrum. Vgl. ebd. 19, 24—26.

Fulg., Ad Monim. I, 10: Gratia autem etiam ipsa (vita aeterna) non iniuste dicitur, quia non solum donis suis Deus dona sua reddit; sed quia tantum etiam ibi gratia divinae retributionis exuberat, ut incomparabiliter atque ineffabiliter omne meritum quamvis bonae et a Deo datae humanae voluntatis atque operationis excedat. Vgl. *Bellarm.* l. c. c. 19. *S. Thom.*, IV. Sent. d. 46, q. 2, a. 2: Cum Deus sit excellentissimus dator propter abundantiam suae bonitatis, oportet quod semper eius datio in bonis superexcedat receptionem, quae est proportionata recipienti. Pro eodem autem computantur minus malum et maius bonum, ut dicitur 5. Eth. Et ideo Deus semper dat ultra condignum de bonis, et semper mala poenae irrogat citra condignum. Vgl. Prop. *Baii* damn. 14.

2. Aus dem Begriffe des meritum *de condigno* ergibt sich, welches die Bedingungen oder Erfordernisse eines solchen seien. Als objective Bedingungen lassen sich bezeichnen die göttliche Verheißung des Lohnes oder die in Christo von Gott festgestellte Heilsordnung; sodann die sittliche Güte oder Gottgefälligkeit der in Betracht kommenden menschlichen Handlung (actus humanus), sei sie nun eine innere oder äußere, eine positive oder negative (Unterlassung), eine Thätigkeit oder ein Leiden; endlich der wesentlich übernatürliche Charakter jener Handlung. Letzterer ist zunächst (objectiv) dadurch bedingt, daß die Handlung aus der Gnade Gottes (gratia *habitualis* et *actualis*) hervorgeht (a). Die subjectiven Erfordernisse auf seiten des Handelnden sind der status *viatoris* (b), der Gnadenstand, sodann, daß der Mensch freiwillig (libertate *intrinseca*, lib. *electionis*) handle (c) und seiner Handlung durch ein übernatürliches Motiv eine directe oder indirecte Beziehung auf Gott verleihe (d).

a) Araus. II, can. 7 (§ 116, 2). Trid. Sess. 6, c. 16 (n. 1 a). Prop. *Baii* damn. 12: Pelagii sententia est: opus bonum, citra gratiam adoptionis factum, non est regni coelestis meritorium. Prop. 13: Opera bona, a filiis adoptionis facta, non accipiunt rationem meriti ex eo, quod fiant per spiritum

adoptionis inhabitantem corda filiorum Dei, sed tantum ex eo, quod sint conformia legi, quodque per ea praestatur obedientia legi.

Nach Bajus gehört die heiligmachende Gnade ebensosehr zur naturgemäßen und darum nothwendigen Ausstattung des Menschen wie seine Berufung zur himmlischen Seligkeit (visio beatifica). Weder das eine noch das andere ist eine Gnade im kirchlichen Sinne. Die Erlangung der ewigen Seligkeit kann darum nicht als Frucht einer höhern (übernatürlichen) Kindschaft Gottes bezeichnet werden. Nicht einem übernatürlichen Gnadenstande des Menschen, sondern nur seinem Gehorsam gegen Gottes Gesetz verdanken seine guten Werke ihren sittlichen Werth und den Charakter von Verdiensten. *Ripalda,* Adv. Baium et Baian. disp. 8. *Tournely,* De gratia q. 3. Scheeben, Dogm. II, 256. Siehe oben § 86, 1.

Den dogmatischen Beweis für obigen kirchlichen Lehrsatz siehe n. 1. Vgl. *S. Thom.* 2, 1, q. 109, a. 5: Actus perducentes ad finem oportet esse fini proportionatos. Nullus autem actus excedit proportionem principii activi . . . Vita autem aeterna est finis excedens proportionem naturae humanae, . . . et ideo homo per sua naturalia non potest producere opera meritoria proportionata vitae aeternae; sed ad hoc exigitur altior virtus, quae est virtus gratiae. Et ideo sine gratia homo non potest mereri vitam aeternam. Vgl. ibid. a. 9 (§ 120, 2); q. 114, a. 2: Si ergo loquamur de homine quoad primum statum (naturae integrae), sic una ratione non potest homo mereri absque gratia vitam aeternam per pura naturalia, quia scilicet meritum hominis dependet ex praeordinatione divina. Actus autem cuiuscumque rei non ordinatur divinitus ad aliquid excedens proportionem virtutis, quae est principium actus. . . . Vita autem aeterna est quoddam bonum excedens proportionem naturae creatae; quia etiam excedit cognitionem et desiderium eius. . . . Et inde est, quod nulla natura creata est sufficiens principium actus meritorii vitae aeternae, nisi superaddatur aliquod supernaturale donum, quod *gratia* dicitur. Si vero loquamur de homine sub peccato exsistente, additur cum hoc secunda ratio, propter impedimentum peccati. Cum enim peccatum sit quaedam Dei offensa excludens a vita aeterna, . . . nullus in statu peccati exsistens potest vitam aeternam mereri, nisi prius Deo reconcilietur dimisso peccato, quod fit per gratiam. Da nun der Gerechtfertigte von den in der Rechtfertigung erlangten habituellen Gnaden ohne Beihülfe der actuellen Gnade keinen heilsamen Gebrauch zu machen im stande ist (siehe § 120, 2), so ist hiermit auch die Nothwendigkeit der letztern zu jeder verdienstlichen Handlung gegeben. Vgl. *Bellarm.* l. c. c. 12. *Ripalda,* De ente supern. disp. 15, sect. 5.

b) Die ewigen Geschicke des Menschen werden durch sein sittliches Verhalten im diesseitigen Leben (in statu *viatoris*) entschieden (siehe unten § 160). Die kirchliche Lehre versteht diesen Satz näher dahin, daß die Möglichkeit des Verdienstes oder Mißverdienstes jenseits für immer entfällt; daß insbesondere weder die Erlangung noch auch die Vermehrung der himmlischen Seligkeit (gloria essentialis aut eius augmentum) jenseits ein Gegenstand des Verdienstes sein könne. Diese Sätze wurden niemals bestritten. Hingegen wurde die Frage von den Theologen controvertirt, ob jene Unmöglichkeit durch die Natur der Sache oder nur durch die Anordnungen Gottes begründet sei. Vgl. *Bellarm.* l. c. c. 14. *Ripalda* l. c. disp. 77, sect. 1. 2. Vgl. unten § 160. 162.

c) Prop. *Ians.* damn. 3: Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione (haer.).

Jansenius war zur Aufstellung dieses Satzes genöthigt, um seine Lehre von der innern Unfreiheit des gefallenen Menschen (siehe § 90, 1) mit dem so deutlich geoffenbarten Dogma vom Verdienst und Mißverdienst vereinigen zu können. Die innere Freiheit (libertas a *necessitate intrinseca,* libertas indifferentiae; § 81, 4) bedingt aber schlechthin den sittlichen Charakter der menschlichen Selbstbethätigung und damit zugleich die sittliche Verantwortlichkeit des Menschen. Mit dieser steht und fällt weiterhin der Begriff des Lohnes und der Strafe. Darum ist jener jansenistische Satz widersinnig. Die positive Beweisführung für das in Rede stehende Dogma siehe § 81, 3. 5. *S. Thom.* 2, 1, q. 114, a. 1 (oben n. 1 a). *Bellarm.* l. c. c. 10. 11. *Ripalda* l. c. disp. 74.

d) Auch das Motiv bedingt den sittlichen Werth der menschlichen Handlungen. Nur die aus einem übernatürlichen Beweggrunde entspringende Selbstbethätigung kann zu dem übernatürlichen Endziele der himmlischen Seligkeit (bezw. dem übernatürlichen Gnadenlohn) in einer innern Beziehung stehen. Es ist darum auch fast ausnahmslos von den Theologen festgehalten worden, daß ein solches Motiv (intentio *actualis* vel *virtualis*) ein unerläßliches Erforderniß des meritum de *condigno* sei. Hingegen bildet es wiederum einen Gegenstand der Controverse, ob die verdienstliche Handlung (wenigstens virtuell) aus dem Motive der Liebe Gottes hervorgehen müsse, wenigstens da, wo es sich um die Verdienung der ewigen Seligkeit selbst handelt, oder ob es genüge, wenn eine andere übernatürliche Tugend den Beweggrund für dieselbe darbiete.

Ersteres ist die thomistische Ansicht, der sich auch eine große Zahl Theologen anderer Schulen anschließt. Sie scheint einerseits dem Wesen (oder der wesentlichen Wirkung) der Gnade, worin die Verdienstlichkeit des Handelns wurzelt (die Kindschaft Gottes), und anderseits dem Wesen des himmlischen Lohnes (der liebende Besitz und Genuß Gottes), worin der Zweck des verdienstlichen Handelns besteht, am vollkommensten zu entsprechen. Es wird jedoch dabei von vielen angenommen, daß jenes Motiv der Liebe auch dann schon in genügender Weise vorhanden sei, wenn es nur virtuell auf die Handlung einwirkt, während diese actuell und unmittelbar aus einem andern natürlichen oder übernatürlichen Motiv entspringt.

S. Thom. 2, 1, q. 114, a. 4: Humanus actus habet rationem merendi, primo quidem et principaliter ex divina ordinatione, secundum quod actus dicitur esse meritorius illius boni, ad quod homo divinitus ordinatur. Secundo vero ex parte liberi arbitrii, in quantum scilicet homo habet prae ceteris creaturis, ut per se agat voluntarie agens. Et quantum ad utrumque principalitas meriti penes caritatem consistit. Primo enim considerandum est, quod vita aeterna in Dei fruitione consistit. Motus autem humanae mentis ad fruitionem divini boni est proprius actus caritatis, per quem omnes actus aliarum virtutum ordinantur in hunc finem, secundum quod aliae virtutes imperantur a caritate. Et ideo meritum vitae aeternae primo pertinet ad caritatem, ad alias autem virtutes secundario, secundum quod earum actus a caritate imperantur. Similiter etiam manifestum est, quod id, quod ex amore facimus, maxime voluntarie facimus. Unde etiam secundum quod ad rationem meriti requiritur, quod sit voluntarium, principaliter meritum caritati attribuitur. Ibid. ad 3: Fidei actus non est meritorius, nisi fides per dilectionem operetur, ut dicitur ad Gal. 5, 6. Similiter enim actus patientiae et fortitudinis non est meritorius, nisi aliquis ex caritate haec operetur, secundum illud 1 Cor. 13, 3: *Si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest.* Vgl. *Bellarm.* l. c. c. 15. *Suar.*, De gratia

XII, 9 sqq. *Ripalda* l. c. disp. 90, sect. 5. *Tournely*, De act. hum. c. 6, sect. 2. *Bill.*, De gratia diss. 8, a. 4. Zeitschrift für kathol. Theol. IX, 1. Ueber das Wiederaufleben der durch nachfolgende schwere Sünde unwirksam gewordenen Verdienste siehe unten § 150, 9.

3. Außer der ewigen Seligkeit und der Erlangung höherer Grade derselben (gloriae *augmentum*) bildet auch die Gnade selbst einen Gegenstand des Verdienstes (meritum *de condigno*). Letzteres ist aber nur von einer Erhöhung oder Vervollkommnung des Gnadenstandes (*augmentum* gratiae) zu verstehen, da ja der Besitz der heiligmachenden Gnade eine der wesentlichsten Voraussetzungen verdienstlichen Handelns bildet (a). Aus letzterem Umstande ergibt sich zugleich, daß weder die erste Erlangung der actuellen oder habituellen Gnade noch auch die Wiedererlangung derselben nach erfolgtem Rückfalle in die Sünde de condigno verdient werden könne. Das Gleiche wurde oben (§ 120, 2) in Bezug auf die Gnade der Beharrlichkeit bereits hervorgehoben. Hierbei handelt es sich ausschließlich um Geheimnisse der freien göttlichen Gnadenwahl (b).

a) Trid. Sess. 6, c. 16; can. 32 (oben n. 1). Vgl. *S. Thom.* 2, 1, q. 114, a. 8: Illud cadit sub merito condigni, ad quod motio gratiae se extendit. Motio autem alicuius moventis non solum se extendit ad ultimum terminum motus, sed etiam ad totum progressum in motu. Terminus autem motus gratiae est vita aeterna. Progressus autem in hoc motu est secundum augmentum caritatis vel gratiae, secundum illud Prov. 4, 18: *Iustorum semita quasi lux splendens procedit, et crescit usque ad perfectum diem,* qui est dies gloriae. Sic igitur augmentum gratiae cadit sub merito condigni. Ibid. ad 3 (S. 610). Vgl. § 119, 4. *Ripalda* l. c. disp. 90.

b) Araus. II, can. 3: Si quis per invocationem humanam gratiam Dei dicit posse conferri, non autem ipsam gratiam facere, ut invocetur a nobis, contradicit Isaiae Prophetae vel Apostolo idem dicenti: *Inventus sum a non quaerentibus me, palam apparui his, qui me non interrogabant* (Rom. 10, 20). Can. 4: Si quis, ut a peccato purgemur, voluntatem nostram Deum exspectare contendit, non autem ut etiam purgari velimus, per Sancti Spiritus infusionem et operationem in nobis fieri confitetur, resistit ipsi Spiritui Sancto, per Salomonem dicenti: *Praeparatur voluntas a Domino*, et Apostolo saluriter praedicanti: *Deus est, qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate.* Can. 5—7. *Coelestin. I.*, Ep. 21 ad episc. Gall. c. 9. Trid. Sess. 6, c. 5. 6. 8 (§ 116, 2; 119, 3). Vgl. § 119. 120.

Die Semipelagianer, gegen welche obige Definitionen der zweiten Synode von Orange gerichtet sind, lehrten zwar nicht, der Mensch könne sich die in Rede stehenden Gnaden aus natürlicher Kraft verdienen (de condigno); sie legten jedoch dem natürlichen Bemühen der noch nicht Gerechtfertigten eine innerliche Beziehung zur Gnade, eine innerliche Kraft zur Erlangung derselben bei. Diesen Irrthum wehrt die genannte Synode ab; um so mehr ist damit der Gedanke an ein Verdienen der ersten Gnade zurückgewiesen.

Aug., Ep. 194 (al. 105), 3, 6: Nullane igitur sunt merita iustorum? Sunt plane, quia iusti sunt. Sed, ut iusti fierent, merita non fuerunt. Iusti enim facti sunt, cum iustificati sunt: sed sicut dicit Apostolus: *Iustificati gratis per gratiam illius* (Rom. 3, 24).

S. Thom. 2, 1, q. 114, a. 5: Donum gratiae considerari potest dupliciter: uno modo secundum rationem gratuiti doni; et sic manifestum est, quod omne meritum repugnat gratiae. . . . Alio modo potest considerari secundum naturam ipsius rei, quae donatur; et sic etiam non potest cadere sub merito non habentis gratiam, tum quia excedit proportionem naturae, tum etiam quia ante gratiam in statu peccati homo habet impedimentum promerendi gratiam, scilicet ipsum peccatum. Postquam autem iam aliquis habet gratiam, non potest gratia iam habita sub merito cadere, quia merces est terminus operis; gratia vero est principium cuiuslibet operis in nobis. . . . Unde manifestum est, quod nullus potest sibi mereri primam gratiam.

Die kirchliche Wissenschaft hat überdies an dem Satze beständig festgehalten, daß der Mensch aus bloß natürlicher Kraft die erste Gnade (gratia *actualis* und gratia *habitualis*) auch nicht einmal *de congruo* verdienen könne; daß ferner jede positive Vorbereitung des Menschen auf den Empfang der Gnade selbst wieder durch die zuvorkommende Gnade bedingt sei.

S. Thom. 2, 1, q. 109, a. 6: Duplex est praeparatio voluntatis humanae ad bonum: una quidem qua praeparatur ad bene operandum et ad Deo fruendum; et talis praeparatio voluntatis non potest fieri sine habituali gratiae dono, quod sit principium operis meritorii. Alio modo potest intelligi praeparatio voluntatis humanae ad consequendum ipsum gratiae habitualis donum. Ad hoc autem quod praeparet se homo ad susceptionem huius doni, non oportet praesupponere aliquod aliud donum habituale in anima, quia sic procederetur in infinitum; sed oportet praesupponi aliquod auxilium gratuitum Dei interius animam moventis sive inspirantis bonum propositum. Ibid. ad 1: Conversio hominis ad Deum fit quidem per liberum arbitrium; et secundum hoc homini praecipitur, quod se ad Deum convertat. Sed liberum arbitrium ad Deum converti non potest, nisi Deo ipsum ad se convertente, secundum illud Ier. 31, 18: *Converte me, et convertar, quia tu Dominus Deus meus;* et Thren. 5, 21: *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur.* Vgl. q. 112, a. 2 (§ 119, 3).

Die Theologen unterscheiden zwischen einer negativen und einer positiven Vorbereitung auf die Gnade. Jene besteht in der Beseitigung oder Verminderung dessen, was den Empfang der Gnade hindert, d. i. die Sünde. Da nun auch der gefallene Mensch immerhin im stande ist, selbst ohne Beihülfe der Gnade, in etwa wenigstens, die Sünde zu meiden (siehe unten § 123), so wurde weiterhin gelehrt, in diesem negativen Sinne könne der Mensch auch aus eigener Kraft sich auf den Empfang der Gnade in etwa vorbereiten; hingegen sei die positive Vorbereitung, weil sie nur in übernatürlichen Willensacten bestehen könne, schlechthin durch die Gnade bedingt.

Der von den Scholastikern oft genannte Grundsatz: Facienti, quod in se est, Deus non denegat gratiam, hat mit der semipelagianischen Anschauung nichts gemein. Die kirchlichen Theologen beziehen denselben auf die aus der zuvorkommenden Gnade entspringende Disposition des Menschen; wo diese vorhanden ist, vollendet Gott auch das begonnene Werk des Heiles, indem er die Gnade der Rechtfertigung hinzufügt. Ferner bedeutet das non denegat gratiam nicht, daß jene Vorbereitung die Gnade ex *condigno* verdiene; jedoch ein meritum *de congruo* (im eigentlichen oder weitern Sinne) wird hier von den meisten angenommen.

S. Thom. 2, 1, q. 109, a. 6 ad 2: Nihil homo potest facere, nisi a Deo moveatur, secundum illud Ioan. 15, 5: *Sine me nihil potestis facere.* Et ideo

cum dicitur homo facere, quod in se est, dicitur hoc esse in potestate hominis, secundum quod est motus a Deo. In Rom. 10, l. 3: Hoc ipsum quod aliqui faciunt, quod in se est, convertendo se scilicet ad Deum, ex Deo est movente corda ipsorum ad bonum. In Hebr. 12, l. 3: Hoc ipsum, quod aliquis non ponit obstaculum, ex gratia procedit. Unde si aliquis ponat et tamen moveatur cor eius ad removendum illud, hoc est ex dono gratiae Dei vocantis per misericordiam suam.

Auf das obengenannte meritum *de congruo* bezieht man u. a. *Tert.*, Adv. Marc. IV, 18: Illius autem peccatricis feminae (Magd.) argumentum eo pertinebit, ut cum pedes Domini osculis figeret, lacrymis inundaret . . . solidi corporis veritatem, non phantasma inane tractaverit, et ut peccatricis poenitentia secundum creatorem meruerit veniam, praeponere solitum sacrificio. Sed etsi poenitentiae stimulus ex fide acciderat per poenitentiam ex fide iustificatam, ab eo audiit: Fides tua te salvam fecit. *Cypr.*, De laps. 36 (29): Qui poenitentia facti sui, qui pudore delicti plus et virtutis et fidei de ipso lapsus sui dolore conceperit, exauditus et adiutus a Domino, quam contristaverat nuper, laetam faciet Ecclesiam, nec iam solam Dei veniam merebitur, sed coronam. *Aug.*, Ep. 194 (al. 105), 3, 9: Sed nec ipsa remissio peccatorum sine aliquo merito est, si fides hanc impetrat. Neque enim nullum est meritum fidei, qua fide ille dicebat: *Deus, propitius esto mihi peccatori* (Luc. 18, 13); et descendit iustificatus merito fidelis humilitatis, quoniam qui se humiliat, exaltabitur. Restat igitur, ut ipsam fidem . . . non humano, quod isti extollunt, tribuamus arbitrio, nec ullis praecedentibus meritis, quoniam inde incipiunt bona quaecumque sunt merita; sed gratuitum donum Dei esse fateamur, si gratiam veram, id est, sine meritis cogitamus. Vgl. *Bellarm.*, De iustif. I, 21. *Ripalda* l. c. disp. 15, sect. 3; disp. 17; disp. 87, sect. 2. *Tournely*, De gratia q. 4, a. 6. Kleutgen, Theol. der Vorzeit II, 177. Scheeben, Dogm. II, 410.

Auch zeitliche Güter, sofern sie Förderungsmittel des ewigen Heiles sein können, fallen in den Bereich des Verdienstes. *S. Thom.* 2, 1, q. 114, a. 10: Si temporalia bona considerentur, prout sunt utilia ad opera virtutum, quibus perducimur in vitam aeternam, secundum hoc directe et simpliciter cadunt sub merito, sicut et augmentum gratiae, et omnia illa quibus homo adiuvatur ad perveniendum in beatitudinem post primam gratiam.

4. Bei dem meritum *de congruo* gründet sich die Erwartung eines Gnadenlohnes nicht auf den Glauben an die Gerechtigkeit, sondern an die Güte und Barmherzigkeit Gottes. Es ist von dem meritum *de condigno* dadurch verschieden, daß entweder die betreffende Selbstbethätigung des Menschen nicht in der heiligmachenden Gnade wurzelt, welche die eine wesentliche Bedingung des meritum de condigno bildet, oder daß derselben die erwartete göttliche Vergeltung nicht als solche von Gott verheißen ist, oder endlich keine dieser beiden Bedingungen zutrifft.

Ein solches meritum *de congruo* wird demnach angenommen bei der übernatürlich guten, d. h. aus der actuellen Gnade und einem gottgefälligen Motive entspringenden freien Selbstbethätigung des nicht Gerechtfertigten. Dieser kann sich in der genannten Weise die erste Gnade der Rechtfertigung sowie die Wiedererhebung vom Rückfalle in die Sünde verdienen

(n. 3). Der Gerechtfertigte kann für andere dieselben Gnaden de congruo verdienen, die er für sich selbst durch ein meritum *de condigno* zu erlangen vermag, und überdies noch die erste Gnade der Bekehrung und Rechtfertigung. Für sich selbst kann er die Gnade der Beharrlichkeit de congruo verdienen. Jedoch lehren die meisten Theologen, dieses Verdienst besitze nicht die gleiche Gewißheit wie das oben an erster Stelle genannte, weil es sich hier in der Regel um eine Reihe wirksamer Gnaden handle, deren Ertheilung Gott in keiner Weise verheißen habe, und weil die endliche Beharrlichkeit gemäß dem beständigen Glauben der Kirche ein für den Menschen durchaus verborgenes Geheimniß der göttlichen Gnadenwahl sei. Endlich lehre auch die Erfahrung, daß keineswegs alle Gerechtfertigten, welche hinlänglich Gelegenheit zu einem solchen Verdienste besaßen, thatsächlich im Guten beharren.

Die bloß natürlich guten Handlungen des Sünders besitzen keinerlei innere Beziehung zu der übernatürlichen Gnadenordnung; es ist ihnen auch kein Gnadenlohn als Vergeltung von Gott verheißen; darum kann durch sie keinerlei Gnade, weder de condigno noch de congruo, verdient werden, sondern nur zeitlicher Lohn (de congruo).

S. Thom. 2, 1, q. 114, a. 6: Merito congrui potest aliquis alteri mereri primam gratiam: quia enim homo in gratia constitutus implet Dei voluntatem, congruum est secundum amicitiae proportionem, ut Deus impleat hominis voluntatem in salvatione alterius, licet quandoque possit habere impedimentum ex parte illius, cuius aliquis sanctus iustificationem desiderat. Vgl. *Ripalda* l. c. disp. 17. 86—96.

Die Wirksamkeit des meritum *de congruo* wird von vielen ältern Theologen unter dem Begriffe einer Gebetserhörung (impetratio) aufgefaßt; andere beschränken letztere Bezeichnung ausschließlich auf das Gebet im eigentlichen Sinne; wieder andere unterscheiden in jedem guten Werke die meritorische und die impetratorische Kraft (*Ripalda* l. c. disp. 15, sect. 1, n. 8: Concludendum igitur est impetrationem lata usurpatione convenire merito congruo, strictius affectioni omnium operum a merito distinctae, strictissime autem orationi).

5. Von der verdienstlichen Kraft der übernatürlich guten Werke ist endlich noch die satisfactorische Bedeutung derselben zu unterscheiden. Letztere kommt ihnen zu, sofern Gott um ihretwillen dem Menschen die Schuld läßlicher Sünden oder auch die von ihm verwirkten zeitlichen Sündenstrafen ganz oder theilweise erläßt. Auch diese Kraft der guten Werke entstammt ausschließlich dem Verdienste Christi und der Gnade Gottes (gratia *habitualis* et *actualis*), aus der sie entspringen.

Trid. Sess. 14. De Sacr. Poen. c. 8: Neque vero ita nostra est satisfactio haec, quam pro peccatis nostris exsolvimus, ut non sit per Christum Iesum: nam qui ex nobis tamquam ex nobis nihil possumus, eo cooperante, qui nos confortat, omnia possumus; ita non habet homo, unde glorietur, sed omnis gloriatio nostra in Christo est, in quo vivimus, in quo meremur, in quo satisfacimus, facientes fructus dignos poenitentiae, qui ex illo vim habent, ab illo offeruntur Patri, et per illum acceptantur a Patre. Ibid. c. 9: Docet praeterea, tantam esse divinae munificentiae largitatem, ut non solum poenis

sponte a nobis pro vindicando peccato susceptis aut sacerdotis arbitrio pro mensura delicti impositis, sed etiam, quod maximum amoris argumentum est, temporalibus flagellis a Deo inflictis et a nobis patienter toleratis apud Deum Patrem per Christum Iesum satisfacere valeamus. Prop. *Baii* damn. 77: Satisfactiones laboriosae iustificatorum non valent expiare de condigno poenam temporalem restantem post culpam donatam. Vgl. Prop. 59.

Aus diesen Lehrentscheidungen erhellt, daß die guten Werke des Gerechtfertigten die Nachlassung zeitlicher Sündenstrafen als ein meritum *de condigno* nach sich ziehen. Es wird ferner allgemein angenommen, daß ein und dasselbe gute Werk zugleich einen meritorischen und einen satisfactorischen Werth besitzen könne. Hingegen wird von den Theologen die Frage controvertirt, ob das gute Werk den Charakter eines Bußwerkes an sich tragen müsse, um die genannte satisfactorische Kraft zu besitzen. Eine praktische Bedeutung kann dieser Controverse kaum beigelegt werden. Vgl. *Ripalda* l. c. disp. 98, sect. 4, n. 47: Crediderim tamen de facto omne opus moraliter bonum esse simul meritorium et satisfactorium stricte pro poena; quia nullum est, quod non sit aliqua ratione poenale, tum quia mediocritas honestatis opponitur bono delectabili naturae; tum quia licet materia virtutis aliquando non sit opposita et violenta inclinationi naturae, tamen violentum et difficile illi est eam prosequi amore ex solo motivo honestatis et non delectabilitatis, prout opus est ad honestatem moralem virtutis. Vgl. disp. 15, sect. 2, n. 9. Näheres siehe unten § 150.

II. Die eingegossenen Tugenden. Die Gaben des Heiligen Geistes.

§ 122.

1. Zugleich mit der heiligmachenden Gnade werden der menschlichen Seele im Rechtfertigungsacte sowohl die theologischen als auch die moralischen Tugenden von Gott eingegossen (virtutes *infusae*). Sie bilden einerseits wesentliche Bestandtheile der übernatürlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit oder der Gnadenausstattung, welche in der Rechtfertigung dem Menschen zu theil wird; anderseits soll in der Uebung derselben (unter Beihülfe der actuellen Gnade) das übernatürliche Gnadenleben des Gerechtfertigten sich fortdauernd wirksam bethätigen. Wenn durch die heiligmachende Gnade die Seele ihrem Wesen nach eine übernatürliche Gottähnlichkeit empfängt, so werden durch diese eingegossenen Tugenden (*habitus* supernaturales) die sittlichen Vermögen (potentiae) der Seele in dauernder (habitueller) Weise auf das übernatürliche Endziel hingerichtet, d. h. mit der zur Anstrebung jenes Endzieles erforderlichen Kraft und Disposition oder Geneigtheit ausgerüstet. Sie sind darum dem Menschen zur Erlangung des ewigen Heiles ebenso unentbehrlich wie die heiligmachende Gnade.

Trid. Sess. 6, c. 7: Quamquam enim nemo possit esse iustus ... (§ 119, 1), unde in ipsa iustificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christum, cui inseritur, fidem, spem et caritatem; nam fides, nisi ad eam spes accedat et caritas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis eius vivum membrum efficit: qua ratione verissime dicitur, fidem sine operibus mortuam et otiosam esse. Et: In Christo Iesu

neque circumcisionem aliquid valere neque praeputium; sed fidem, quae per caritatem operatur. Conc. Vienn. l. c. (§ 118, 2). Cat. Rom. P. II, c. 2, q. 50: Huic autem (gratiae sanctificanti) additur (in Baptismo) nobilissimus omnium virtutum comitatus, quae in animam cum gratia divinitus infunduntur.

Als Inbegriff der ganzen sittlichen Lebensaufgabe des Menschen wird die Uebung der drei theologischen Tugenden bezeichnet Eccli. 2, 8: Qui timetis Dominum, credite illi, et non evacuabitur merces vestra. (9) Qui timetis Dominum, sperate in illum et in oblectationem veniet vobis misericordia. (10) Qui timetis Dominum, diligite illum et illuminabuntur corda vestra. Mit aller Bestimmtheit wird im Neuen Testamente diese Bedeutung der theologischen Tugenden und zugleich ihr göttlicher Ursprung gelehrt. Röm. 1, 17: Iustitia enim Dei in eo (Evangelio) revelatur ex fide in fidem, sicut scriptum est: Iustus autem ex fide vivit (Hab. 2, 4). Ebd. 5, 1: Iustificati ergo ex fide, pacem habeamus ad Deum per Dominum nostrum Iesum Christum, (2) per quem et habemus accessum per fidem in gratiam istam, in qua stamus et gloriamur in spe gloriae filiorum Dei. Ebd. V. 5: Spes autem non confundit, quia caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis. Eph. 2, 8: Gratia enim estis salvati per fidem; et hoc non ex vobis, Dei enim donum est. 1 Joh. 4, 7: Carissimi, diligamus nos invicem, quia caritas ex Deo est. Et omnis, qui diligit, ex Deo natus est et cognoscit Deum. Als ein Werk des Heiligen Geistes in dem Gerechtfertigten werden die moralischen Tugenden bezeichnet Gal. 5, 22: Fructus autem Spiritus est: caritas, gaudium, pax, patientia, benignitas, bonitas, longanimitas, (23) mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas. Vgl. 1 Kor. 13, 4—7.

S. Thom. 2, 1, q. 62, a. 1: Per virtutem perficitur homo ad actus, quibus in beatitudinem ordinatur. . . . Est autem duplex hominis beatitudo sive felicitas. . . . Una quidem proportionata humanae naturae, ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suae naturae. Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest secundum quandam divinitatis participationem. . . . Et quia huiusmodi beatitudo proportionem humanae naturae excedit, principia naturalia hominis, ex quibus procedit ad bene agendum secundum suam proportionem, non sufficiunt ad ordinandum hominem in beatitudinem praedictam; unde oportet, quod superaddantur homini divinitus aliqua principia, per quae ita ordinetur ad beatitudinem supernaturalem, sicut per principia naturalia ordinatur ad finem connaturalem, non tamen absque adiutorio divino. Et huiusmodi principia virtutes dicuntur theologicae, tum quia Deum habent pro obiecto, in quantum per ea recte ordinamur in Deum; tum quia a solo Deo nobis infunduntur; tum quia sola divina revelatione in Sacra Scriptura huiusmodi virtutes traduntur. Diesen unmittelbar auf Gott sich beziehenden Tugenden müssen nun auch übernatürliche oder eingegossene sittliche Tugenden entsprechen, wenn der ganze Mensch auf das übernatürliche Endziel hingeordnet, wenn sein sittliches Leben ein harmonisches Ganzes sein soll. Ibid. q. 63, a. 3 ad 2: Virtutes theologicae sufficienter nos ordinant in finem supernaturalem, secundum quandam inchoationem, quantum scilicet ad ipsum Deum immediate; sed oportet, quod per alias virtutes infusas perficiatur anima circa alias res, in ordine tamen ad Deum. Ibid. ad 1: Aliquae quidem virtutes morales et intellectuales possunt causari in nobis ex nostris actibus; tamen illae non sunt proportio-

natae virtutibus theologicis, et ideo oportet alias eis proportionatas immediate a Deo causari. Vgl. q. 110, a. 2 (§ 115, 3).

Ueber die Beziehung der eingegossenen Tugenden zur heiligmachenden Gnade siehe q. 110, a. 3 (§ 118, 3). Als ein Ausfluß oder eine Wirkung der letztern werden sie bezeichnet l. c. ad 3: Gratia ... est habitudo quaedam, quae praesupponitur virtutibus infusis, sicut earum principium et radix. Vgl. a. 4 ad 1: Sicut ab essentia animae effluunt eius potentiae, quae sunt operum principia, ita etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias animae, per quas potentiae moventur ad actus.... Et per hoc etiam patet solutio ad secundum. Est enim gratia principium meritorii operis mediantibus virtutibus, sicut essentia animae est principium operum vitae mediantibus potentis. Vgl. II. Sent. d. 26, q. 1, a. 5. *Bonav.*, Brevil. P. V, c. 4: Sicut principium productivum sua summa perfectione in dando vitam naturae, non tantum dat vivere quantum ad actum primum, verum etiam quantum ad actum secundum, qui est operari; sic necesse est, quod principium reparativum vitam tribuat spiritui in esse gratuito, et quantum ad esse et quantum ad operari. Et quoniam unius viventis secundum unam vitam primam membrorum multae sunt operationes vitales ad illius vitae perfectam manifestationem, cum actus diversificentur per obiecta et diversitas actuum requirat diversitatem sive distinctionem habituum: hinc est, quod licet una sit gratia vivificans, ramificari tamen necessario habet in varios habitus propter varias operationes.... Rursus, quoniam rectitudo animae perfecta requirit, quod ipsa rectificetur secundum duplicem faciem, scilicet superiorem et inferiorem et respectu finis et respectu eorum, quae sunt ad finem: ideo necesse est, animam quantum ad superiorem faciem, in qua consistit imago Trinitatis aeternae, rectificari per tres theologicas virtutes; ut sicut imago creationis consistit in trinitate potentiarum cum unitate essentiae, sic imago recreationis consistat in trinitate habituum cum unitate gratiae, per quos anima fertur recte in summam Trinitatem secundum tria appropriata tribus personis; ita quod fides dirigit in summe verum, credendo et assentiendo, spes in summe arduum, imitando et exspectando, caritas in summe bonum, desiderando et diligendo. Necesse est etiam quantum ad inferiorem faciem animam rectificari per quatuor cardinales virtutes. Ueber den Begriff der Tugend sowie über den Unterschied der erworbenen und der eingegossenen Tugenden vgl. *Ripalda* l. c. disp. 118—121. *Mazzella* S. J., De virtutibus infusis, prael. schol. dogm. Romae 1887.

2. Gleichwie die Liebe Gottes das höchste aller sittlichen Gebote, der Endzweck und Inbegriff aller sittlichen Pflichten, endlich ein wesentlicher Bestandtheil der himmlischen Vollendung und Seligkeit ist, so ist auch unter den eingegossenen Tugenden die Liebe die höchste oder vornehmste. Durch sie erhalten die übrigen theologischen Tugenden erst den Charakter sogen. vollkommener Tugenden, d. h. durch die Liebe empfangen sie erst vollständig den Werth und die Kraft zum übernatürlichen Heile dienlicher Tugenden. Erst mittelst der Liebe verbinden sie den Menschen seinem ganzen sittlichen Wesen und Leben nach mit Gott als seinem übernatürlichen Endziele; nur wenn sie mit der Liebe vereinigt sind, ist die Uebung derselben verdienstlich (meritum *de condigno*). Die Liebe (bezw. die heiligmachende Gnade) ist gleichsam das sie vollendende übernatürliche Lebensprincip (daher

der Ausdruck virtutes caritate *formatae,* im Gegensatz zu virtutes *informes* oder *mortuae*).

In gleichem Sinne ist die Liebe das vollendende Princip der eingegossenen moralischen Tugenden. Sie ist aber auch selbst die Wurzel und der Inbegriff dieser Tugenden. Diese sind darum, wie in ihrem Ursprunge, so auch in Bezug auf ihre Fortdauer schlechthin durch die Liebe bedingt. Hieraus folgt, daß, wenn durch eine schwere Sünde die Liebe (bezw. die heiligmachende Gnade) in der Seele zerstört wird, damit zugleich auch alle eingegossenen moralischen Tugenden verloren gehen (a). Das Gleiche findet bezüglich der theologischen Tugenden nicht statt. Obwohl sie alle zugleich mit der heiligmachenden Gnade eingegossen werden, so ist doch nur die Liebe in ihrem Fortbestande durch die heiligmachende Gnade bedingt. Die schwere Sünde zerstört also wohl in jedem Falle den übernatürlichen Habitus der Liebe, nicht aber auch den Habitus des Glaubens und der Hoffnung. Diese können mithin auch ohne die Liebe, als unvollkommene Tugenden, in der Seele fortbestehen (b). Sie werden nur dann durch die schwere Sünde aufgehoben, wenn diese ihrer Art oder ihrem Wesen nach ihnen selbst direct entgegengesetzt ist (Unglaube, Häresie, Verzweiflung).

a) Matth. 22, 37: Ait illi Iesus: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et in tota anima tua, et in tota mente tua. (38) Hoc est maximum et primum mandatum. Röm. 13, 10: Plenitudo ergo legis est dilectio. Kol. 3, 14: Super omnia autem haec caritatem habete, quod est vinculum perfectionis. 1 Joh. 5, 3: Haec est enim caritas Dei, ut mandata eius custodiamus. 1 Kor. 13, 8: Caritas numquam excidit. Ebd. V. 13: Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec. Maior autem horum caritas. Ebd. V. 2: Si habuero prophetiam et noverim mysteria omnia et omnem scientiam, et si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, caritatem autem non habuero, nihil sum. Jac. 1, 12 (§ 121, 1). 1 Joh. 4, 16: Deus caritas est, et qui manet in caritate, in Deo manet et Deus in eo.

Aug., De mor. Eccl. I, 25: Quid amplius de moribus disputem? Si enim Deus est summum hominis bonum, . . . sequitur profecto, quoniam summum bonum appetere est bene vivere, ut nihil sit aliud bene vivere, quam toto corde, tota anima, tota mente Deum diligere. Enchir. 121: Omnia igitur praecepta divina referuntur ad caritatem, de qua dicit Apostolus: *Finis autem praecepti est caritas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta* (1 Tim. 1, 5). Omnis itaque praecepti finis est caritas, id est, ad caritatem refertur omne praeceptum. *S. Thom.* 2, 1, q. 62, a. 4: Ordine perfectionis caritas praecedit fidem et spem, eo quod tam fides quam spes per caritatem formatur et perfectionem virtutis acquirit. Sic enim caritas est mater omnium virtutum et radix, in quantum est omnium virtutum forma. Ibid. q. 65, a. 4: Fides et spes, sicut et virtutes morales, dupliciter considerari possunt: uno modo secundum inchoationem quandam; alio modo secundum perfectum esse virtutis. . . . Sic igitur fides et spes sine caritate possunt quidem aliqualiter esse, perfectae autem virtutis rationem sine caritate non habent. Ibid. q. 66, a. 6: Magnitudo virtutis secundum suam speciem consideratur ex obiecto. Cum autem tres virtutes theologicae respiciant Deum sicut proprium obiectum, non potest una earum dici maior altera ex hoc, quod sit circa maius obiectum,

sed ex eo, quod una se habeat propinquius ad obiectum quam alia. Et hoc modo caritas est maior aliis: nam aliae important in sui ratione quandam distantiam ab obiecto; est enim fides de non visis, spes autem de non habitis; sed amor caritatis est de eo, quod iam habetur; est enim amatum quodammodo in amante, et etiam amans per affectum trahitur ad unionem amati, propter quod dicitur 1 Ioan. 4, 16 (s. o.). Ibid. q. 65, a. 2: Virtutes morales, prout sunt operativae boni in ordine ad finem, qui non excedit facultatem naturalem hominis, possunt per opera humana acquiri; et sic acquisitae sine caritate esse possunt, sicut fuerunt in multis gentilibus. Secundum autem quod sunt operativae boni in ordine ad ultimum finem supernaturalem, sic perfecte et vere habent rationem virtutis; et non possunt humanis actibus acquiri, sed infunduntur a Deo; et huiusmodi virtutes morales sine caritate esse non possunt. Dictum est enim supra, . . . quod aliae virtutes morales non possunt esse sine prudentia. Prudentia autem non potest esse sine virtutibus moralibus, in quantum virtutes morales faciunt bene se habere ad quosdam fines, ex quibus procedit ratio prudentiae. Ad rectam autem rationem prudentiae multo magis requiritur, quod homo bene se habeat circa ultimum finem, quod fit per caritatem, quam circa alios fines, quod fit per virtutes morales. Ibid. a. 3: Cum caritate simul infunduntur omnes virtutes morales. Cuius ratio est, quia Deus non minus perfecte operatur in operibus gratiae quam in operibus naturae. Sic autem videmus in operibus naturae, quod non invenitur principium aliquorum operum in aliqua re, quin inveniantur in ea, quae sunt necessaria ad huiusmodi opera perficienda. . . . Manifestum est autem, quod caritas, in quantum ordinat hominem ad finem ultimum, est principium omnium bonorum operum, quae in finem ultimum ordinari possunt. Unde oportet, quod cum caritate simul infundantur omnes virtutes morales, quibus homo perficit singula genera bonorum operum. Et sic patet, quod virtutes morales infusae non solum habent conexionem propter prudentiam, sed etiam propter caritatem; et quod qui amittit caritatem per peccatum mortale, amittit omnes virtutes morales infusas.

b) Trid. Sess. 6, c. 15 (§ 119, 6); can. 28: Si quis dixerit, *amissa* per peccatum *gratia, simul et fidem semper amitti;* aut fidem, quae remanet, non esse *veram* fidem, licet non sit *viva;* aut eum, qui fidem sine caritate habet, non esse Christianum, a. s. Prop. ab *Alex. VIII.* damn. 12: Quando in magnis peccatoribus deficit amor, deficit etiam fides: et etiamsi videantur credere, non est fides divina, sed humana. Prop. *Quesn.* damn. 57. 58.

Vgl. *S. Thom.* 2, 1, q. 65, a. 4 (oben). Ueber die theologische Controverse, ob der übernatürliche Habitus des Glaubens und der Hoffnung unter Umständen (auf Grund actueller Uebung in den noch nicht Getauften) früher als die heiligmachende Gnade oder ohne dieselbe eingegossen werde, siehe *Ripalda* l. c. disp. 128, sect. 1. 2. Der hl. Thomas vertritt entschieden die Meinung, daß stets nur eine gleichzeitige Eingießung aller übernatürlichen Tugenden stattfinde. Vgl. 2, 1, q. 62, a. 4 (unten n. 3); 3, q. 85, a. 6: In virtutibus non attenditur ordo temporis quantum ad habitus, quia cum virtutes sint conexae, . . . omnes simul incipiunt esse in anima; sed dicitur una earum esse prior altera ordine naturae, qui consideratur ex ordine actuum, secundum scilicet, quod actus unius virtutis praesupponit actum alterius virtutis.

Die Natur der Sache bringt es mit sich, daß durch die Todsünde nicht bloß die heiligmachende Gnade, sondern auch der übernatürliche Habitus der Liebe Gottes

(nebst den darin wurzelnden moralischen Tugenden) zerstört wird. Der menschliche Wille nimmt ja durch dieselbe eine dem Wesen und Zweck der Liebe direet widersprechende Beschaffenheit an; es mangelt ihm also nicht bloß die zur Aufnahme des göttlichen Gnadeneinflusses nothwendige Disposition, vielmehr ist er für denselben, solange das sündhafte Wollen fortdauert, positiv unempfänglich (§ 119, 3. 6). Das Gleiche gilt von dem Habitus des Glaubens und der Hoffnung, wenn die schwere Sünde ihrem Wesen nach ihnen direct entgegengesetzt ist. Hingegen kann es nicht aus der Natur der Sache erklärt werden, daß der Habitus des Glaubens und der Hoffnung in andern Fällen fortdauert, wo durch schwere Sünde die heiligmachende Gnade verloren geht, mit welcher sie doch in ihrem Ursprunge aufs innigste verbunden sind. Diese Thatsache kann nur auf eine positive Anordnung der göttlichen Barmherzigkeit zurückgeführt werden. Gott will dem Sünder in jenen Tugenden die unentbehrliche Grundlage für die Wiedererhebung vom Falle erhalten.

Vgl. *S. Thom.* 2, 1, q. 65, a. 3 (siehe oben); a. 4 (ebd.); 2, 2, q. 4, a. 4. *Ripalda* l. c. disp. 128, sect. 5. 6. Das Nähere über die theologischen und moralischen Tugenden als solche gehört in die Moraltheologie.

3. Wenn die theologischen Tugenden als solche (d. i. als Habitus gedacht) erst im Rechtfertigungsacte der Seele eingegossen werden, so ist damit nicht ausgeschlossen, daß einzelne Acte dieser Tugenden jener Eingießung vorangehen. Eine actuelle Uebung derselben ist vielmehr, wie früher gezeigt wurde, eine unerläßliche Vorbedingung der Rechtfertigung (§ 119, 3 b. c). Durch sie empfängt die Seele des Sünders nicht bloß für die Aufnahme der heiligmachenden Gnade, sondern auch in Bezug auf jene einzugießenden Tugenden die erforderliche Disposition. Hierbei nun bildet naturgemäß der Glaube die Grundlage und Wurzel der Hoffnung, und beide zusammen die Voraussetzung der Liebe Gottes (a). Daß alle diese Tugendacte, und insbesondere auch der Glaube, schlechthin durch die actuelle Gnade bedingt seien, hat die Kirche bereits den Pelagianern und Semipelagianern gegenüber ausdrücklich definirt (b).

a) Trid. Sess. 6, c. 5—7 (§ 119, 1. 3).

S. Thom. 2, 1, q. 62, a. 4: Duplex est ordo, scilicet generationis et perfectionis. Ordine quidem generationis, quo materia prior est forma et imperfectum perfecto, in uno et eodem fides praecedit spem et spes caritatem secundum actus; nam habitus simul infunduntur. Non enim potest in aliquid motus appetitivus tendere vel sperando vel amando, nisi quod est apprehensum sensu aut intellectu. Per fidem autem apprehendit intellectus ea, quae sperat et amat. Unde oportet, quod ordine generationis fides praecedat spem et caritatem. Similiter autem ex hoc homo aliquid amat, quod apprehendit illud ut bonum suum. Per hoc autem quod homo ab aliquo sperat se bonum consequi posse, reputat ipsum, in quo spem habet, quoddam bonum suum. Unde ex hoc ipso, quod homo sperat de aliquo, procedit ad amandum ipsum. Et sic ordine generationis secundum actum spes praecedit caritatem.

b) Araus. II, can. 5: Si quis sicut augmentum, ita etiam initium fidei ipsumque credulitatis affectum, quo in eum credimus, qui iustificat impium, et ad regenerationem sacri Baptismatis pervenimus, non per gratiae donum, id est, per inspirationem Spiritus Sancti corrigentem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem, ab impietate ad pietatem, sed naturaliter nobis inesse

dicit: Apostolicis dogmatibus adversarius approbatur. . . . Ibid. can. 4. 6. 7 (§ 116, 2. 3). Trid. Sess. 6, c. 5. 6.

Zuletzt wurde dieses kirchliche Dogma von Hermes verleugnet, welcher lehrte, nur der sogen. „Herzensglaube“ (fides *viva*) sei ein Werk der Gnade, während der bloße „Erkenntnißglaube“, d. i. das Fürwahrhalten der geoffenbarten Lehren, der Vernunft durch die von ihr erkannten Beweisgründe für die Göttlichkeit der Offenbarung (motiva *credibilitatis*) abgenöthigt werde und darum weder ein freiwilliger noch durch die Gnade gewirkt sei. Vgl. dagegen Vatic. Sess. 3, c. 3: Licet autem fidei assensus nequaquam sit motus animi caecus: nemo tamen evangelicae praedicationi consentire potest, sicut oportet ad salutem consequendam, absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati. Quare fides ipsa in se, etiamsi per caritatem non operetur, donum Dei est, et actus eius est opus ad salutem pertinens, quo homo liberam praestat ipsi Deo obedientiam, gratiae eius, cui resistere posset, consentiendo et cooperando. *Pii IX.* Encycl. d. 9. Nov. 1846.

Die kirchliche Wissenschaft hat stets daran festgehalten, daß nicht bloß der den Anfang des übernatürlichen Heiles bildende Glaubensact selbst, d. i. das freiwillige, zweifellose Fürwahrhalten der von Gott geoffenbarten Wahrheiten (obiectum *materiale* fidei), und zwar auf Grund der Autorität (der absoluten Wahrheit und Wahrhaftigkeit) des sich offenbarenden Gottes (obiectum *formale* seu *motivum* fidei), schlechthin durch die Gnade (gratia *illuminans* et *confortans*) bedingt sei, sondern auch das diesem Glaubensacte zur Voraussetzung und Grundlage dienende Glaubwürdigkeitsurtheil (iudicium de *credibilitate*) und die daraus entspringende Geneigtheit zum Glauben in genügender Weise nur durch die Beihülfe der Gnade zu stande kommen können. Man versteht unter jenem Glaubwürdigkeitsurtheil die aus den Beweisen für den göttlichen Charakter der Offenbarung (*factum* revelationis) geschöpfte Erkenntniß, daß es nicht bloß der Vernunft entsprechend oder zulässig, sondern auch eine sittliche Pflicht sei, dem Inhalt der Offenbarung gläubig zuzustimmen.

Vatic. Sess. 3, c. 3: Hanc vero *fidem*, quae humanae salutis initium est, Ecclesia catholica profitetur, *virtutem esse supernaturalem,* qua, Dei *aspirante et adiuvante gratia*, ab *eo revelata vera esse credimus*, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed *propter auctoritatem ipsius Dei revelantis,* qui *nec falli nec fallere potest*. . . . Ut nihilominus fidei nostrae obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa iungi revelationis suae argumenta, facta scilicet divina, atque imprimis miracula et prophetias, quae cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accommodata. *S. Thom.* 2, 2, q. 2, a. 9 ad 3: Ille, qui credit, habet sufficiens inductivum ad credendum; inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae et, quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis; unde non leviter credit. Das Nähere gehört in die Apologetik. Vgl. *Ripalda,* De virtutibus theol. disp. 1—16. Heinrich, Dogm. Theol. I.—III. Buch (I. II). Scheeben, Dogm. I, 269. Hettinger, Lehrbuch der Fundamentaltheol. II, 410. 421. Al. Schmid, Untersuchungen über den letzten Gewißheitsgrund des Offenbarungsglaubens. München 1879. *Nienhaus,* De actu fidei divinae. Monast. 1891. Ueber das Verhältniß von Glauben und Wissen vgl. oben § 21. 23. Zeitschr. f. kathol. Theol. VI, 1. 29. 37.

4. Außer den eingegossenen Tugenden werden dem Gerechtfertigten auch noch die sogen. Gaben des Heiligen Geistes zu theil. Man versteht darunter

in der kirchlichen Wissenschaft gewisse übernatürliche, vom Heiligen Geiste der Seele eingeflößte habituelle Gnaden (habitus), wodurch diese zu einem vollkommenen Gebrauch der eingegossenen Tugenden und der sich daran anschließenden actuellen Gnaden befähigt wird. In äußerlicher Anlehnung an Is. 11, 2. 3 wurden diese Gaben schon von den mittelalterlichen Theologen auf sieben Hauptarten zurückgeführt. Auch sie besitzen ihre Quelle sowie das Ziel und den einigenden Mittelpunkt ihrer Wirksamkeit in der Liebe Gottes.

S. Thom. 2, 1, q. 68, a. 1: Ad distinguendum dona a virtutibus debemus sequi modum loquendi Scripturae, in qua nobis traduntur, non quidem sub nomine donorum, sed magis sub nomine spirituum. Sic enim dicitur Is. 11, 2: *Requiescet super eum spiritus sapientiae et intellectus* etc. Ex quibus verbis manifeste datur intelligi, quod ista septem enumerantur ibi, secundum quod sunt in nobis ab inspiratione divina. Inspiratio autem significat quandam motionem ab exteriori. . . . Manifestum est autem, quod omne, quod movetur, necesse est proportionatum esse motori. . . . Quanto igitur movens est altior, tanto necesse est, quod mobile perfectiori dispositione ei proportionetur. . . . Manifestum est autem, quod virtutes humanae perficiunt hominem, secundum quod homo natus est moveri per rationem in his, quae interius vel exterius agit. Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones, secundum quas sit dispositus ad hoc, quod divinitus moveatur, et istae perfectiones vocantur dona, non solum quia infunduntur a Deo, sed quia secundum ea homo disponitur, ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina. . . . Et hoc est, quod quidam dicunt, quod dona perficiunt hominem ad altiores actus, quam sint actus virtutum. Ibid. a. 2 ad 1: Dona excedunt communem perfectionem virtutum, non quantum ad genus operum, sed quantum ad modum operandi, secundum quod movetur homo ab altiori principio.

Sie sind darum auch zum Heile nothwendig, insbesondere wegen der auch im Gerechtfertigten vorhandenen Unwissenheit, Schwäche u. s. f. Ibid. in c.: Dona sunt quaedam hominis perfectiones, quibus homo disponitur ad hoc, quod bene sequatur instinctum divinum. Unde in his, in quibus non sufficit instinctus rationis, sed necessarius est Spiritus Sancti instinctus, per consequens est necessarium donum. Ibid. ad 3: Ille cuius scientiae et potestati omnia subsunt, sua motione ab omni stultitia, et ignorantia et hebetudine, et duritia et ceteris huiusmodi nos tutos reddit. Et ideo dona Spiritus Sancti, quae faciunt nos bene sequentes instinctum ipsius, dicuntur contra huiusmodi defectus dari. Ibid. a. 3: Hoc modo dona Spiritus Sancti se habent ad hominem in comparatione ad Spiritum Sanctum, sicut virtutes morales se habent ad vim appetitivam in comparatione ad rationem. Virtutes autem morales habitus quidam sunt, quibus vires appetitivae disponuntur ad prompte obediendum rationi. Unde et dona Spiritus Sancti sunt quidam habitus, quibus homo perficitur ad prompte obediendum Spiritui Sancto. Ibid. a. 5: Spiritus autem sanctus habitat in nobis per caritatem. . . . Unde sicut virtutes morales connectuntur sibi invicem in prudentia, ita dona Spiritus Sancti connectuntur sibi invicem in caritate; ita scilicet quod qui caritatem habet, omnia dona Spiritus Sancti habet, quorum nullum sine caritate haberi potest. Vgl. Zeitschr. für kathol. Theologie VI, 113; VII, 230. *C. Weiss*, S. Thomae de septem donis Spiritus Sancti doctrina proposita et expl. Vindob. 1895.

Außer diesen Gaben des Heiligen Geistes werden vielfach auch die sogen. „Seligkeiten“ (beatitudines; vgl. Matth. 5, 3 ff.) als eine besondere Art habitueller Gnaden betrachtet.

Vgl. *Bonav.*, Brevil. P. V, c. 4 (siehe oben n. 1): Et quoniam quaedam sunt opera moralia primaria, sicut credere, quaedam media, sicut intelligere credita, quaedam vero postrema, sicut videre intellecta, et in primis anima rectificatur, in secundis expeditur, in tertiis perficitur: ideo gratia gratum faciens ramificatur in habitus virtutum, quorum est animam rectificare; in habitus donorum, quorum est animam expedire et in habitus beatitudinum, quorum est animam perficere. Ibid. c. 6: Ex dictis igitur manifeste colligitur, quod habitus virtutum ad exercitium principaliter disponunt activae, habitus vero donorum ad actum contemplativae, habitus autem beatitudinum ad perfectionem utriusque. *Fructus* vero Spiritus, qui sunt *caritas, gaudium, pax* . . . (Gal. 5, 22. 23), dicunt delectationes consequentes opera perfecta. *Sensus* vero spirituales dicunt perceptiones mentales circa veritatem contemplandam; quae quidem contemplatio fuit in Prophetis per revelationem quantum ad triplicem visionem, scilicet corporalem, imaginativam et intellectualem. In aliis vero iustis reperitur per speculationem, quae incipit a sensu et pervenit usque ad imaginationem et de imaginatione ad rationem, de ratione ad intellectum, de intellectu ad intelligentiam, de intelligentia vero ad sapientiam sive notitiam excessivam, quae incipit hic in via, sed consummatur in gloria sempiterna. Ueber die beatitudines und fructus vgl. auch *S. Thom.* l. c. q. 69. 70.

Zweiter Abschnitt.

Nothwendigkeit und Universalität der Gnade. Die göttlichen Rathschlüsse der Prädestination und der Reprobation.

§ 123.

Die Nothwendigkeit der Gnade. Die natürliche sittliche Befähigung des gefallenen Menschen.

1. Aus dem früher erklärten Begriffe der Gnade ergibt sich, in welchem Sinne allein von einer Nothwendigkeit der Gnade die Rede sein könne. Weder vor noch nach dem Sündenfalle schuldete Gott an sich (per se) dem Menschen die Gnade (necessitate *absoluta*). Er hätte ihn vor der Sünde im Stande der bloßen Natur (in statu *naturae purae*) belassen und nach der Sünde dem verdienten ewigen Verderben überantworten können. Nachdem aber Gott den Menschen im Anfang zu einem übernatürlichen Endziele berufen hatte, und da er ihm auch nach dem Sündenfalle die Erlangung dieses Endzieles wieder ermöglichen wollte, war die Verleihung der Gnade nothwendig geworden (necessitas *hypothetica*), weil der Mensch mit Rücksicht auf jenes Endziel der Gnade schlechthin bedurfte. Sie war für ihn nicht

bloß relativ nothwendig, wie die Pelagianer behaupteten, d. h. zur leichtern Erlangung jenes Endzieles dienlich, sondern absolut nothwendig; ohne die Gnade wäre der Mensch unter allen Umständen schlechthin unfähig, jenes übernatürliche Endziel zu erkennen und anzustreben.

Für den gefallenen Menschen ist die Gnade überdies auch noch darum unentbehrlich, weil er nur durch sie von der Sünde und ihren Folgen frei werden kann. Es wurde früher bereits dargelegt, wie das persönliche Heilswerk des gefallenen und in Christo erlösten Menschen, vom ersten Anfange an bis zur endlichen Beharrlichkeit, in allen seinen Momenten schlechthin durch die actuelle und die habituelle Gnade bedingt sei. Der gefallene Mensch ist zu keiner übernatürlich guten und zum ewigen Heile irgendwie dienlichen sittlichen Selbstbethätigung fähig ohne Beihülfe der Gnade.

Den Beweis für diesen Satz siehe oben § 118—121. Vgl. insbesondere Araus. II, can. 7 (§ 116, 2). Trid. Sess. 6, c. 1—7; can. 1: Si quis dixerit, hominem suis operibus, quae vel per humanae naturae vires vel per legis doctrinam fiant, *absque* divina per Iesum Christum *gratia* posse *iustificari* coram Deo, a. s. Can. 2: Si quis dixerit, ad *hoc solum* divinam gratiam per Christum Iesum dari, ut *facilius* homo *iuste vivere* ac vitam aeternam promereri possit; quasi per liberum arbitrium *sine gratia utrumque*, sed *aegre* tamen et *difficulter* possit, a. s. Can. 3: Si quis dixerit, sine praeveniente Spiritus Sancti inspiratione atque eius adiutorio hominem credere, sperare, diligere aut poenitere posse, sicut oportet, ut ei iustificationis gratia conferatur, a. s.

Nachdem Gott im Urstande den Menschen zu einem übernatürlichen Endziele berufen hatte, forderte es allerdings seine Weisheit und Heiligkeit, daß er ihm die dazu unentbehrliche Gnade zutheilte. Das Gleiche war der Fall, als er ihm nach geschehener Sünde auf Grund des zu vollziehenden Erlösungswerkes Christi von neuem die Berufung zu jenem Endziele verlieh. Nun war es auch eine Forderung der Gerechtigkeit dem Erlöser gegenüber, daß der erlösten (bezw. zu erlösenden) Menschheit die von ihm erworbenen Gnaden zugewendet würden. Die hier hervortretende Nothwendigkeit der Verleihung der Gnade war aber in beiden Fällen in dem freien Rathschlusse Gottes begründet, durch welchen er den Menschen zu einem übernatürlichen Endziele berief und ihm, zu gleichem Zwecke, nach dem Sündenfalle die Erlösung bereitete. Es ist dies mithin eine sogen. hypothetische Nothwendigkeit, wodurch der Charakter der Gnade als eines freiwilligen Geschenkes der göttlichen Liebe nicht aufgehoben wird. Vgl. § 42, 2.

2. Der Glaubenssatz von der absoluten Nothwendigkeit der Gnade ist nicht so zu verstehen, als ob dem gefallenen Menschen jede natürliche Befähigung zu einer sittlich guten Thätigkeit mangele. Letzteres lehrten die Reformatoren, dann Bajus und Jansenius. Ihre desfallsigen Irrthümer lassen sich auf die beiden Sätze zurückführen: Alles Wirken eines ungläubigen und nicht im Stande der Gnade befindlichen Menschen ist sündhaft, und ohne Beihülfe der actuellen Gnade vermag der gefallene Mensch schlechthin nichts Gutes zu wollen oder zu wirken. Die Kirche hielt dagegen an den beiden geoffenbarten Wahrheiten fest, daß auch der Ungläubige oder der

noch nicht Gerechtfertigte moralisch gute Entschlüsse und Werke, sei es mit oder ohne Beihülfe der actuellen Gnade, zu stande bringen könne (a); daß ferner der gefallene Mensch, selbst auch ohne Beihülfe der actuellen Gnade, zu irgend welchen natürlich guten Entschlüssen und Werken befähigt sei (b).

a) Die Anschauungen der Reformatoren über das gänzliche Erstorbensein der sittlichen Kräfte im gefallenen Menschen sowie die ähnlichen Irrthümer des Bajus und Jansenius siehe § 90, 1.

Trid. Sess. 6, c. 7: Si quis dixerit, opera omnia, quae ante iustificationem fiunt, quacumque ratione facta sint, vere esse peccata vel odium Dei mereri, aut quanto vehementius quis nititur se disponere ad gratiam, tanto eum gravius peccare, a. s. Prop. *Baii* damn. 25: Omnia opera infidelium sunt peccata, et philosophorum virtutes sunt vitia. Prop. 35 (§ 90, 1). Prop. 38: Omnis amor creaturae rationalis aut vitiosa est cupiditas, qua mundus diligitur, quae a Ioanne prohibetur, aut laudabilis illa caritas, qua per Spiritum Sanctum in corde diffusa Deus amatur. Prop. 40: In omnibus suis actibus peccator servit dominanti cupiditati. *Ians.*, De statu nat. laps. IV, 18: Ita peccato periit libertas arbitrii ad faciendum bonum, ut ante gratiam proprie dictam non sit liberum a peccato abstinere; sed quocumque se verterit homo, hic et nunc in singulis actibus quadam humanis viribus insolubili peccandi necessitate teneatur. Prop. *Quesn.* damn. 38: Peccator non est liber, nisi ad malum, sine gratia Liberatoris. Prop. 45: Amore Dei in corde peccatorum non amplius regnante, necesse est, ut in eo carnalis regnet cupiditas omnesque eius actiones corrumpat. Prop. 59: Oratio impiorum est novum peccatum; et quod Deus illis concedit, est novum in eos iudicium. Prop. Syn. Pistor. damn. 23 (siehe unten γ). Vgl. J. Ernst, Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach St. Augustinus (Freib. 1871) S. 5 ff.

α) Die Heilige Schrift lehrt aufs bestimmteste, daß auch Ungläubige und Sünder gottgefällige, mithin moralisch gute Werke zu setzen im stande seien, indem sie einerseits thatsächliche Beispiele solcher Werke aufführt (2 Mos. 1, 17—21. Ez. 29, 20. Luc. 18, 13. 14) oder anderseits den Sündern die Uebung der Barmherzigkeit als ein wirksames Gnadenmittel empfiehlt (z. B. Dan. 4, 24: Peccata tua eleemosynis redime et iniquitates tuas misericordiis pauperum; forsitan ignoscet delictis tuis); endlich gibt der Apostel Röm. 2, 14—16 zu verstehen, daß auch die Heiden, in irgend einem Umfange wenigstens, das Naturgesetz in gottgefälliger Weise erfüllen konnten (vgl. § 26, 2 b).

Hier., In Gal. 1, 15: Multi absque fide et evangelio Christi vel sapienter faciunt aliqua vel sancte, ut parentibus obsequantur, ut inopi manum porrigant, non opprimant vicinos, non aliena diripiant, magisque iudicio Dei obnoxii fiunt, quod habentes in se principia virtutum et Dei semina non credunt in eo, sine quo esse non possunt. Auch der hl. Augustinus, auf den sich die Gegner des kirchlichen Dogmas hauptsächlich berufen, lehrt ausdrücklich, daß der noch nicht im Besitze des Glaubens und der Gnade befindliche Mensch, wenigstens in etwa, Gutes zu wollen und zu thun vermöge. De div. QQ. I, q. 1, n. 11: *Velle enim*, inquit, *adiacet mihi; perficere autem bonum non invenio* (Rom. 7, 18). . . . Certe enim ipsum velle in potestate est, quoniam adiacet nobis; sed quod perficere bonum non est in potestate, ad meritum pertinet originalis peccati. . . . Sed istae nunc voces sunt sub lege hominis constituti, nondum

sub gratia. Non enim quod vult facit bonum, qui nondum est sub gratia; sed quod non vult malum, hoc agit, superante concupiscentia, non solum vinculo mortalitatis, sed mole consuetudinis roborata. Ibid. n. 12: Quid enim facilius homini sub lege constituto, quam velle bonum et facere malum? Nam et illud sine difficultate vult, quamvis non tam facile faciat, quam facile vult; et hoc quod odit, facile habet, quamvis id nolit. De spir. et lit. 27, 28. 48 (mit Bezug auf Röm. 2, 14): Si autem hi qui naturaliter, quae legis sunt, faciunt, nondum sunt habendi in numero eorum, quos Christi iustificat gratia (bezieht sich auf die sonst vom hl. Augustinus vertretene Ansicht, daß Röm. 2, 14 von Heidenchristen die Rede sei); sed in eorum potius, quorum etiam impiorum nec Deum verum veraciter iusteque colentium *quaedam tamen facta vel legimus,* vel novimus, vel audimus, quae secundum iustitiae regulam non solum vituperare non possumus, *verum etiam merito recteque laudamus;* quamquam si discutiantur, quo fine fiant, vix inveniuntur, quae iustitiae debitam laudem defensionemve mereantur; verumtamen quia *non usque adeo in anima humana imago Dei terrenorum* affectuum *labe detrita est,* ut *nulla in ea velut lineamenta extrema remanserint,* unde merito dici possit etiam in ipsa impietate vitae suae *facere aliqua legis vel sapere,* . . . etiam sic illa differentia non perturbabitur, qua distat a vetere Testamentum novum, eo quod per novum scribitur lex Dei in corde fidelium, quae per vetus in tabulis scripta est. Hoc enim illic scribitur per renovationem, quod non omni modo deletum est per vetustatem. Nam sicut ipsa imago Dei renovatur in mente credentium per Testamentum Novum, *quam non penitus impietas aboleverat;* nam remanserat utique id, quod anima hominis nisi rationalis esse non potest; ita etiam ibi lex Dei non ex omni parte deleta per iniustitiam, profecto scribitur renovata per gratiam. Nec istam inscriptionem, quae iustificatio est, poterat efficere in Iudaeis lex in tabulis scripta, sed solam praevaricationem. Nam et ipsi homines erant, et *vis illa naturae* inerat eis, *qua legitimum aliquid anima rationalis* et *sentit* et *facit:* sed pietas, quae in aliam vitam transfert beatam et aeternam, legem habet immaculatam, convertentem animas, ut ex illo lumine renoventur, fiatque in eis: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine* (Ps. 4, 7). Unde aversi obsolescere meruerunt; renovari autem nisi gratia christiana non possunt . . . Sicut enim non impediunt a vita aeterna iustum quaedam peccata venialia, sine quibus haec vita non ducitur; sic ad *salutem aeternam* nihil prosunt impio *aliqua bona opera, sine quibus difficillime vita cuiuslibet pessimi hominis invenitur.*

In dieser Stelle sind zugleich die Voraussetzungen des hier in Rede stehenden Dogmas klar bezeichnet. Diese sind einerseits der Glaubenssatz, daß auch in dem gefallenen Menschen die natürlichen sittlichen Kräfte noch vorhanden und wirksam sind, anderseits die Unterscheidung der bloß natürlich guten und der übernatürlich guten, zum ewigen Heile dienlichen Selbstbethätigung des Menschen. Nur die letztere ist schlechthin durch die Gnade bedingt. Hiernach sind nun auch die Aeußerungen des hl. Augustinus zu erklären, in welchen er scheinbar die reformatorische oder bajanische Lehre ausspricht (z. B. C. Iul. IV, 3, 17: Sed absit, ut sit in aliquo vera virtus, nisi fuerit iustus. Absit autem, ut sit iustus vere, nisi vivat ex fide. . . . Si per naturam voluntatemque iustitia, ergo Christus gratis mortuus est. Si per doctrinas hominum qualiscumque iustitia, ergo Christus gratis mortuus est. Per quod enim est vera iustitia, per hoc etiam regnum Dei. — Ibid. n. 32: Ex quo colligitur, etiam ipsa bona opera, quae faciunt infideles, non ipsorum

esse, sed illius, qui bene utitur malis. Ipsorum autem esse peccata, quibus et bona male faciunt; quia ea non fideli, sed infideli, hoc est, stulta et noxia faciunt voluntate; qualis voluntas, nullo Christiano dubitante, arbor est mala, quae facere non potest nisi fructus malos, id est, sola peccata. C. duas ep. Pelag. III, 5, 14: Nostra fides, hoc est, catholica fides iustos ab iniustis non operum, sed ipsa fidei lege discernit: quia iustus ex fide vivit. Per quam discretionem fit, ut homo ducens vitam sine homicidio, sine furto . . . qui . . . etiam venditis omnibus suis erogatisque in pauperes nihil suum propriumque possideat: cum suis tamen istis velut laudabilibus moribus, si non in Deum fidem rectam et catholicam teneat, de hac vita damnandus abscedat. . . . Quare nisi propter fidem? Quae licet sine operibus neminem salvat . . . tamen per ipsam etiam peccata solvuntur, . . . sine ipsa vero etiam, quae videntur bona opera, in peccata vertuntur. *Omne,* enim, *quod non est ex fide, peccatum est*).

Augustinus setzt bei solchen Erörterungen — in directem Gegensatz zum pelagianischen Naturalismus — die Grundwahrheiten des Christenthums voraus, daß Gott den Menschen in der factisch bestehenden Weltordnung zu einem übernatürlichen Endziele berufen hat, welches nur im Glauben erkannt werden kann; daß der Mensch zur Erstrebung dieses Endzieles durch seine gesammte sittliche Selbstbethätigung verpflichtet ist; daß ihm die Lösung dieser (übernatürlichen) sittlichen Aufgabe jedoch nur durch die mittelst des Glaubens erlangte Gnade des Erlösers ermöglicht wird. Sofern nun selbst die moralisch guten Werke der Ungläubigen jener pflichtschuldigen Beziehung auf das von Gott gewollte Endziel ermangeln, sofern sie also in diesem Sinne „nicht aus dem Glauben stammen", sind sie mit dem göttlichen Willen in Widerspruch und darum sündhaft, sei es nun, daß der „Unglaube" (die Unwissenheit bezüglich des übernatürlichen Endzieles), dem sie entstammen, zugleich auf einer persönlichen Schuld beruht oder nur (als Folge der Erbsünde) mit der Schuldbarkeit des ersten Sündenfalles behaftet ist. In gleichem Sinne lehrt der hl. Augustinus, erst durch die Gnade erlange der Mensch die Willensfreiheit, d. i. die zur Uebung des übernatürlich Guten erforderliche Kraft des freien Willens (z. B. De corr. et gr. 8, 17: Voluntas quippe humana non libertate consequitur gratiam, sed gratia potius libertatem, et ut perseveret delectabilem perpetuitatem et insuperabilem fortitudinem); nur die von Gott geschenkten, übernatürlichen Tugenden seien wahre, d. i. zur wahren (einzigen) Glückseligkeit (des Himmels) führende Tugenden. Vgl. *Tournely,* De gratia Chr. q. 4, a. 2, p. 379. Ernst a. a. O. S. 127 ff. Die sonstigen von katholischen Theologen versuchten Erklärungen dieser augustinischen Lehren sowie die betreffende Literatur siehe ebd. S. 65 ff.

β) *S. Thom.* 2, 2, q. 10, a. 4: Cum infidelitas sit quoddam peccatum mortale, infideles quidem gratia carent, remanet tamen in eis aliquod bonum naturae. Unde manifestum est, quod infideles non possunt operari bona opera ex gratia, scilicet opera meritoria; tamen bona opera, ad quae sufficit bonum naturae, aliqualiter operari possunt. Unde non oportet, quod in omni suo opere peccent; sed quandocumque aliquod opus operantur ex infidelitate, tunc peccant. Vgl. In Rom. 14, l. 3. *Estius,* II. Sent. d. 41, § 3: Dicimus itaque, quemadmodum non ita tenebris ignorantiae exstinctum est lumen mentis humanae, quin de multis rebus sane recteque iudicet; ita non sic vitiorum labe foedatam esse mentem humanam, ut omnis scintilla boni et naturalis affectus exstincta sit; ac non interdum, inter innumera licet vitae vitia, emicet appareatque et per actiones quasdam sese exserat.

γ) Auch die Consequenzen jenes bajanischen oder jansenistischen Satzes sind mit der Offenbarung in directem Widerspruch. Es würde folgen, daß das Gebet des noch nicht Gerechtfertigten oder jedes Bemühen seinerseits, um die Gnade zu erlangen (die sogen. Disposition), sündhaft sei, während doch die Offenbarung beides als unerläßliches Mittel des Heiles fordert (§ 119, 3).

Wenn Bajus und Jansenius behaupteten, der nicht gerechtfertigte Mensch handle immer nur aus dem Antrieb der sündhaften Lust, während der Gerechtfertigte von der übernatürlichen Liebe Gottes beherrscht werde (§ 90, 1), so sind in dieser Behauptung zwei Irrthümer enthalten. Einerseits die Irrlehre von dem nöthigenden (die Freiheit aufhebenden) Einfluß der bösen bezw. der guten Lust, andererseits der Irrthum, daß es außer der übernatürlichen Liebe Gottes und der sündhaften Begierlichkeit keine dritte Art der Liebe oder des Begehrens im Menschen gebe. Die Kirche betonte demgegenüber von neuem, daß auch im gefallenen Menschen die natürliche Neigung zum Guten oder die natürliche, sittlich reine Liebe zum Guten nicht ausgelöscht sei, daß also auch diese möglicherweise dem Sünder die Motive des Handelns darbieten könne. Wenn übrigens der Sünder stets nur der unordentlichen Begierlichkeit folgte (Prop. *Baii* damn. 40), so wäre eine Bekehrung desselben undenkbar, und die heiligmachende Gnade müßte dann schlechthin die erste Gnade sein, die dem Sünder zu theil würde.

Prop. Syn. Pistor. damn. 23: Doctrina Synodi de duplici amore (dominantis cupiditatis et caritatis dominantis) enuntians hominem sine gratia esse sub virtute peccati ipsumque in eo statu per generalem cupiditatis dominantis influxum omnes suas actiones inficere et corrumpere, . . . falsa, perniciosa, inducens in errorem a Tridentino damnatum ut haereticum, iterum in Baio damnatum art. 40. Prop. 24: Qua vero parte inter dominantem cupiditatem et caritatem dominantem nulli ponuntur affectus medii, a natura ipsa insiti suapteque natura laudabiles, qui una cum amore beatitudinis naturalique propensione ad bonum *remanserunt velut extrema lineamenta et reliquiae imaginis* (*Aug.*, De spir. et lit. 28), . . . falsa, alias damnata. Allerdings ist ein natürlicher habitus *perfectus*, der in der Mitte läge zwischen der caritas supernaturalis infusa und der unordentlichen Begierlichkeit, nicht denkbar; wohl aber liegt zwischen beiden die natürliche Neigung zum Guten als habitus *imperfectus*, und aus dieser können sehr wohl auch einzelne (gute) Willensacte hervorgehen. Vgl. *S. Thom.* 2, 1, q. 85, a. 1 (§ 90, 2). *Tournely* l. c.

δ) Mit Unrecht beruft man sich für die bajanische Lehre auf Is. 1, 13: Ne offeratis ultra sacrificium frustra; incensum abominatio est mihi. Ebd. V. 15: Et cum extenderitis manus vestras, avertam oculos meos a vobis et cum multiplicaveritis orationem, non exaudiam; manus enim vestrae sanguine plenae sunt. Spr. 15, 8: Victimae impiorum abominabiles Domino; vota iustorum placabilia.

In diesen Stellen wird allerdings gelehrt, daß Opfer oder sonstige Culthandlungen als solche Gott nicht gefallen können, wenn mit ihnen eine sündhafte und unbußfertige Gesinnung verbunden ist (vgl. Is. 1, 18); hieraus folgt aber keineswegs, daß sie an sich sündhaft seien oder daß jede andere sittliche Selbstbethätigung des Sünders nothwendig sündhaft sei. Vgl. *Bellarm.*, De gr. et lib. arb. V, 10: Ut fiat bene opus morale, non requiritur, ut fiat cum detestatione peccatorum vel cum conscientia pura, quod tamen requiritur ad sacrificium rite offerendum. Cuius differentiae ratio est, quia sacrificium habet pro fine placare et reconciliare Deum, vel ab illo beneficia aliqua impetrare, aut pro

acceptis gratias agere: qui autem Deum sibi reconciliare nititur, et tamen peccata non detestatur nec relinquit, is pugnat cum ipsa sua actione, nec tam Deum placat, quam ad iracundiam provocat. . . . At opus morale, ut eleemosyna in pauperem, non habet pro fine nisi egenti opem ferre, ad quem finem persequendum nihil pertinet puritas vel impuritas vitae et conscientiae eius, qui eleemosynam facit.

Der Ausspruch Christi Matth. 7, 18 (Non potest arbor bona malos fructus facere, neque arbor mala bonos fructus facere) ist ein bloßes Gleichniß, kein dogmatisches Axiom. Der Heiland will damit den Satz (V. 16: A fructibus eorum cognoscetis eos) verdeutlichen, daß man die falschen Propheten an ihrem Wandel oder an den sittlichen Wirkungen ihrer falschen Lehren bei andern erkennen könne. Wollte man jenes Gleichniß im bajanischen Sinne auf die hier vorliegende Frage beziehen, so müßte man auch daraus schließen, daß der einmal Gerechtfertigte nicht wieder sündigen könne.

Röm. 14, 23 (Omne autem, quod non est ex fide, peccatum est) bezieht sich nach dem Zusammenhange gar nicht auf das hier in Rede stehende Dogma. Der Apostel versteht hier unter „Glauben" die subjective, auf dem Glauben beruhende Gewissensüberzeugung (vgl. V. 2) der Christen bezüglich des Unterschiedes verbotener oder nicht verbotener Speisen (vgl. 1 Kor. 8, 7 ff.). Der Sinn jenes Princips ist demnach: Alles, was der durch den christlichen Glauben begründeten Gewissensüberzeugung widerspricht, ist (subjectiv) sündhaft. Vgl. *S. Thom.* in Rom. 14, l. 3: Potest autem hic fides dupliciter accipi. Uno modo de fide, quae est virtus. Alio modo secundum quod fides dicitur conscientia. Et hae duae acceptiones non differunt nisi secundum differentiam particularis et universalis. Id enim quod universaliter fide tenemus, puta usum ciborum esse licitum vel illicitum, conscientia applicat ad opus, quod est factum vel faciendum. Dicitur ergo ideo eum, qui manducat et discernit, esse condemnatum, quia hoc non est ex fide, immo est contra fidem, id est contra veritatem fidei et contra conscientiam facientis. Vgl. *Bellarm.* l. c. V, 9—12. *Ripalda,* Adv. Baium et Baian. disp. 18—20.

b) Auch bezüglich des zweiten oben genannten Glaubenssatzes entstammt der Widerspruch der Reformatoren, des Bajus und Jansenius irrigen anthropologischen Anschauungen, speciell der Leugnung der Willensfreiheit im gefallenen Menschen.

Trid. Sess. 6, c. 1: . . . tametsi in eis liberum arbitrium *minime exstinctum* esset, *viribus* licet *attenuatum* et *inclinatum* (§ 88, 1). Ibid. can. 5 (§ 85, 2). Vgl. § 90, 1.

Prop. *Baii* damn. 27: Liberum arbitrium, sine gratiae Dei adiutorio, nonnisi ad peccandum valet. *Ians.* l. c. c. 19: Itaque libertas ad faciendum bonum et ad abstinendum a malo interiit; et loco libertatis peccandi necessitas consecuta est. Prop. *Quesn.* damn. 2: Iesu Christi gratia, principium efficax boni cuiuscumque generis, necessaria est ad omne opus bonum; absque illa non solum nihil fit, sed nec fieri potest. Vgl. *Tournely,* De gratia q. 4, art. 2. J. Ernst a. a. O. S. 29.

S. Thom. 2, 1, q. 109, a. 2: Natura hominis potest dupliciter considerari: uno modo in sui integritate, sicut fuit in primo parente ante peccatum; alio modo, secundum quod est corrupta in nobis post peccatum primi parentis. Secundum autem utrumque statum natura humana indiget auxilio divino ad faciendum vel volendum quodcumque bonum, sicut primo movente. . . . Sed in statu naturae integrae, quantum ad sufficientiam operativae virtutis, poterat homo per sua naturalia velle et operari bonum suae naturae proportionatum,

quale est bonum virtutis acquisitae; non autem bonum superexcedens, quale est bonum virtutis infusae. Sed in statu naturae corruptae etiam deficit homo ab hoc, quod secundum suam naturam potest, ut non possit totum huiusmodi bonum implere per sua naturalia. Quia tamen natura humana per peccatum non est totaliter corrupta, ut scilicet toto bono naturae privetur, potest quidem etiam in statu naturae corruptae per virtutem suae naturae aliquod bonum particulare agere, sicut aedificare domos, plantare vineas, et alia huiusmodi; non tamen totum bonum sibi connaturale, ita quod in nullo deficiat. Ibid. a. 4: In statu naturae corruptae non potest homo implere omnia mandata divina sine gratia sanante. Ibid. a. 3: Homo in statu naturae integrae non indigebat dono gratiae superadditae naturalibus bonis ad diligendum Deum naturaliter super omnia, licet indigeret auxilio Dei ad hoc eum moventis; sed in statu naturae corruptae indiget homo etiam ad hoc auxilio gratiae naturam sanantis. Ibid. a. 8 (S. 622): Similiter etiam antequam hominis ratio, in qua est peccatum mortale, reparetur per gratiam iustificantem, potest singula peccata mortalia vitare, et secundum aliquod tempus; quia non est necesse, quod continuo peccet in actu. Sed quod diu maneat absque peccato mortali, esse non potest. . . . Et huius ratio est, quia sicut rationi subdi debet inferior appetitus, ita etiam ratio subdi debet Deo, et in ipso constituere finem suae voluntatis. Per finem autem oportet quod regulentur omnes actus humani, sicut per rationis iudicium regulari debent motus inferioris appetitus. Sicut ergo inferiori appetitu non totaliter subiecto rationi, non potest esse, quin contingant inordinati motus in appetitu sensitivo, ita etiam ratione hominis non totaliter exsistente subiecta Deo, consequens est, ut contingant multae inordinationes in ipsis actibus rationis.

In diesen Sätzen ist die sententia communis über die vorliegende Frage zugleich mit ihrer Begründung enthalten. Der gefallene Mensch vermag auch ohne übernatürliche Gnadenhülfe das Naturgesetz in irgend einem (in allgemein gültiger Weise nicht näher bestimmbaren) Umfange zu erfüllen; es ist ihm aber moralisch unmöglich, allen Forderungen desselben nachzukommen; insbesondere kann er auch das Gebot der vollkommenen Liebe Gottes, weil und solange er in der Sünde ist, nicht erfüllen. Er kann wohl irgend welche, aber nicht alle Versuchungen überwinden; darum vermag er auch wohl die schwere Sünde irgendwie, aber nicht beständig zu vermeiden. Vgl. § 120, 2.

Der Grund für diese sittliche Befähigung des Menschen sowie für die genannten Einschränkungen derselben ist in dem Glaubenssatze gegeben, daß der gefallene Mensch einerseits seine natürlichen sittlichen Kräfte, mithin auch eine gewisse natürliche Energie für das Gute immerhin besitzt; daß aber anderseits die Energie sowie die naturgemäße Entwicklung dieser Kräfte durch die der gefallenen Natur innewohnende Sünde, Unwissenheit und unordentliche Begierlichkeit, durch die auch von außen ihn bestürmenden Versuchungen in bedeutendem Maße beschränkt bleiben, solange nicht die heiligende und stärkende Gnade Gottes ihnen helfend entgegenkommt. Vgl. Röm. 7, 21 ff.

Die Offenbarung spricht sich nicht direct über diese Frage aus. Sie redet überall nur von dem übernatürlichen Endziele, zu welchem allein der Mensch thatsächlich berufen ist, und von der absoluten Nothwendigkeit der Gnade mit Bezug auf dieses Endziel. Vgl. *Bellarm.*, De gratia et lib. arb. V, 5—10; VI, 7. 8. *Ripalda* l. c.; De ente supern. disp. 114, sect. 4—20. *Estius*, II. Sent. d. 26, § 37 sqq. *Tournely* l. c. a. 3. Heinrich a. a. O. V, 454.

Die oben genannte kirchliche Lehre steht nicht in Widerspruch mit Araus. II, can. 22: Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum. Si quid autem homo habet veritatis atque iustitiae, ab illo fonte est, quem debemus sitire in hac eremo, ut ex eo quasi guttis quibusdam irrorati non deficiamus in via.

Vgl. *Aug.*, In Ioan. tr. 5, n. 1; Ep. 166 (al. 28), 4. 9. Hefele, Conciliengesch. II, 704. Im Gegensatz zu der semipelagianischen Lehre, daß der Mensch den Anfang des Heiles ohne Beihülfe der Gnade Gottes zu stande bringe, betont dieser (aus Augustinus a. a. O. geschöpfte) Canon nachdrücklich, daß derselbe schlechthin nichts Gutes sich selbst zuschreiben oder sein ausschließliches Eigenthum nennen könne, weil er alles in irgend einer Weise Gott verdanke, der ihn aus nichts erschaffen und von dem alle Erkenntniß der Wahrheit, alle Tugend dem Menschen zufließe. Dieser Satz gilt absolut, wenn auch in verschiedenem Sinne, sowohl von dem natürlichen wie von dem übernatürlichen Erkennen und Wollen des Menschen. Auch ersteres verdankt er der Güte des Schöpfers und seiner Providenz; um so mehr ist also jeder Schritt auf der Bahn des übernatürlichen Heiles ein göttliches Gnadengeschenk.

Nur Sünde und Irrthum sind in allen Fällen ausschließlich vom Menschen und in keiner Weise von Gott bewirkt; sie sind insofern des Menschen Eigenthum (de suo) im vollen Sinne des Wortes (*Aug.*, De corr. et gr. 11, 31; vgl. § 117, 2 a β). Durch diesen Satz wird offenbar dem gefallenen Menschen nicht die Befähigung abgesprochen, auch ohne übernatürliche Gnadenhülfe irgend eine (bloß natürliche) Erkenntniß der Wahrheit oder ein bloß natürliches Wollen des Guten zu stande zu bringen. Mehrfache andere Auslegungen jenes Canons siehe bei Ernst a. a. O. S. 228—253. Vgl. *Capponi a Porr.*, In II, 1, q. 79, a. 2: Liberum arbitrium creaturae peccantis ex propria officina habet, quod deficiat, cum sit ex nihilo; et ideo, quod sit causa peccati proprie dicti, a Deo non mendicat. Peccatum est proprie suum, et de suo creatura habet; hoc tantummodo et proprie suum et de suo est; unde si quid vel minimum boni habet, a Deo est; et ideo bonum illud suum quidem est tamquam ei a Deo donatum, sed numquam de suo dici vere poterit.

§ 124.

Die Universalität der Gnade.

1. Die Kirche hat zu wiederholten Malen die prädestinatianische Irrlehre verworfen, daß nur die Auserwählten (siehe § 125) von Gott die zum ewigen Heile erforderlichen Gnaden erhielten, gleichwie auch der Opfertod des Erlösers nur für sie bestimmt und wirksam gewesen sei (§ 108, 3). Es ist hiernach als definirtes Dogma anzusehen, daß der göttliche Heilswille, und demgemäß auch die Gnadenzutheilung, sich nicht auf die Auserwählten oder die Gläubigen allein erstrecke (a). Auf Grund der deutlichsten Aussprüche der Heiligen Schrift und der Tradition (b) haben die kirchlichen Theologen überdies fast ausnahmslos an dem Satze festgehalten, daß der göttliche Heilswille ebenso universal sei wie die Bestimmung und erlösende Kraft des Opfertodes Christi, daß Gott mithin (voluntate *antecedente* et *conditionata;* siehe § 47, 3) das ewige Heil aller Menschen wolle (sententia fidei proxima).

a) Conc. Carisiac. (853) c. 3: Deus omnipotens omnes homines sine exceptione vult salvos fieri, licet non omnes salventur. Quod *autem quidam salvantur, salvantis est donum;* quod autem *quidam pereunt, pereuntium est meritum.* Ibid. c. 4 (§ 108, 3). Conc. Valent. (855) can. 2: Deum praescire et praesciisse aeternaliter, et bona, quae boni erant facturi, et mala, quae mali sunt gesturi, . . . fideliter tenemus; et placet tenere, bonos praescisse omnino per gratiam suam bonos futuros, et per eandem gratiam aeterna praemia accepturos; malos praescisse per propriam malitiam malos futuros et per suam iustitiam aeterna ultione damnandos. Trid. Sess. 6, c. 3 (§ 108, 3). Prop. *Ians.* damn. 5: Semipelagianum est dicere, Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse aut sanguinem fudisse (falsa, temeraria, scandalosa, et, intellecta eo sensu, ut Christus pro salute dumtaxat praedestinatorum mortuus sit, impia, blasphema, contumeliosa, divinae pietati derogans et haeretica). Prop. *Quesn.* damn. 30—32. Prop. ab *Alex. VIII.* damn. n. 4 (§ 108, 3).

Ueber die Prädestinatianer des neunten Jahrhunderts vgl. *Petav.*, De Deo IX, 16. J. Bach, Dogmengesch. des Mittelalters I, 219. Schrörs, Hinkmar, Erzbischof von Reims S. 108. 126. Schwane, Dogmengesch. des Mittelalters S. 428 ff. Sie behaupteten, Gott habe von Ewigkeit her (voluntate *antecedente* et *absoluta;* siehe § 47, 3) einen Theil der Menschen zum ewigen Heile, den andern zur ewigen Verdammniß bestimmt, ohne Rücksicht auf deren sittliches Verhalten. Die Reprobirten besitzen demnach auch an den Früchten der Erlösung keinen Antheil. Calvin lehrte gleichfalls eine solche zweifache absolute Vorherbestimmung. Er bleibt sich nicht ganz consequent bezüglich der Frage, ob Gott mit oder ohne Rücksicht auf den Sündenfall einen Theil der Menschheit für die ewige Verdammniß bestimmt habe. Daher scheiden sich auch seine Anhänger in die beiden Parteien der Antelapsarier und der Postlapsarier. Zu den letztern gehören u. a. die Arminianer, zu jenen die Gomaristen. Vgl. *Bellarm.*, De amiss. gr. et statu pecc. II, 3 sqq.; De gr. et lib. arb. II, 16. *Petav.*, De Deo X, 6 sqq. *Tournely*, De gratia q. 3 et 8; De Deo q. 23, a. 2. *Bill.*, De Deo diss. VII, a. 6—8. Möhler, Symb. § 12. 93.

Auch Jansenius vertritt im wesentlichen die genannte postlapsarische Ansicht. Der universale Heilswille Gottes (voluntas Dei *antecedens*) erstreckte sich mit seinen Wirkungen nur auf die ersten Menschen; in Bezug auf das gefallene Geschlecht ist derselbe eine bloße unwirksame Velleität (nuda quaedam velleitas, nihil omnino gratiae causans), welche auch die Verdammten umfaßt (De gr. Chr. III, 20). An andern Stellen schränkt Jansenius diesen Satz wieder in etwa ein, indem er lehrt, Gott gebe zwar allen Menschen Gnade, nur nicht die relativ siegreiche Gnade (siehe § 90, 1 f.; 117, 2 b). Nun ist es aber gerade diese Gnade, welche nach der jansenistischen Lehre allein als genügende Gnade bezeichnet werden kann.

b) Ez. 33, 11: Vivo ego, dicit Dominus Deus, nolo mortem impii, sed ut convertatur impius a via sua, et vivat. 1 Tim. 2, 4: Omnes homines vult salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire. (5) Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus, (6) qui dedit semetipsum pro omnibus. 2 Petr. 3, 9. Andere Zeugnisse der Heiligen Schrift und der Tradition siehe § 108, 3.

Aug., De spir. et lit. 33, 58: Vult autem Deus omnes homines salvos fieri, et in agnitionem veritatis venire; non sic tamen, ut eis adimat liberum arbitrium, quo vel bene vel male utentes iustissime iudicentur. De

catech. rud. 26, 52: A quo interitu, hoc est, poenis sempiternis Deus misericors volens homines liberare, si sibi ipsi non sint inimici, et non resistant misericordiae Creatoris sui, misit unigenitum Filium suum. (Bezüglich der hiervon scheinbar abweichenden Aeußerungen des heiligen Lehrers vgl. *Petav.*, De Deo IX, 6 sqq.; X, 3, 2. *Tournely,* De Deo q. 17, a. 10, concl. 3.) *Prosp.,* Resp. ad obi. Vincent. obi. 2: Sincerissime credendum atque profitendum est Deum velle, ut omnes homines salvi fiant. Si quidem Apostolus, cuius ista sententia est, sollicitissime praecipit, quod in omnibus ecclesiis piissime custoditur, ut Deo pro omnibus hominibus supplicetur: ex quibus quod multi pereunt, pereuntium est meritum; quod multi salvantur, salvantis est donum. Ut enim reus damnetur, inculpabilis Dei iustitia est; ut autem reus iustificetur, ineffabilis Dei gratia est. Selbst die Schwierigkeit, welche der Hinweis auf das Los der ohne Taufe sterbenden Kinder dieser Lehre bereitet, hielt die Väter nicht davon ab, sie zu behaupten. Vgl. die Schrift (Prospers?) De vocatione omnium gentium II, 20 sqq.; vgl. I, 12 (mit Bez. auf 1 Tim. 2, 4): Misericors et iustus Dominus pro omnibus sibi vult hominibus supplicari, ut cum videmus de tam profundis malis innumeros erui, non ambigamus Deum praestitisse, quod ut praestaret, oratus est; et gratias agentes pro his, qui salvi facti sunt, speremus etiam eos, qui necdum illuminati sunt, eodem divinae gratiae opere eximendos de potestate tenebrarum, et in regnum Dei priusquam de hac vita exeant, transferendos. *Ambr.,* In Ps. 39, n. 20: Unus enim Deus Pater et Filius et Spiritus Sanctus omnium hominum Deus est, et ideo cupit omnes salvari, quos fecit. *S. Thom.,* C. gent. III, 159 (§ 117, 2 a); I. Sent. d. 46, q. 1, a. 1 (§ 47, 3). Vgl. *Petav.,* De Deo X, 3—5.

Tournely l. c.: Communis haec veterum doctrina scholas omnes subinde pervasit, apud quas tria haec pervulgata sunt ac recepta: Primum, Deum quantum est de se, velle omnes homines salvos fieri, si ipsi velint. Secundum, omnibus praeparasse, dare vel offerre sufficientia salutis media. Tertium, paratum illum esse maiora et efficaciora conferre iis, qui prioribus contumaces non resistunt, seu ut loquitur S. Thomas, iis qui seipsos non impediunt.

2. Der genannte Glaubenssatz von der Universalität des göttlichen Heilswillens ist näher dahin zu verstehen, daß Gott auf Grund der Verdienste Christi allen Menschen (Erwachsenen) aller Zeiten zu ihrem Heile genügende Gnaden (gratia *sufficiens*) dargeboten habe und darbiete, insbesondere also die Gnaden, durch deren Beihülfe sie die Rechtfertigung zu erlangen und die erlangte zu bewahren vermögen, wofern sie treu mitwirken.

a) Schon früher (§ 120, 1) wurde der Satz als ein von der Kirche definirtes Dogma dargelegt, daß die Gerechtfertigten von Gott die Gnaden erhalten, deren sie zur heilsamen Erfüllung aller göttlichen Gebote, mithin auch zur Vermeidung aller schweren Sünden bedürfen. Vgl. Trid. Sess. 6, c. 13 (§ 116, 3).

Außer den dort genannten Schriftstellen vgl. noch 1 Kor. 10, 13: Fidelis autem Deus est, qui non patietur vos tentari supra id, quod potestis; sed faciet etiam cum tentatione proventum, ut possitis sustinere. Phil. 1, 6: Confidens hoc ipsum, quia, qui coepit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Iesu Christi. 2 Kor. 12, 9: Et dixit mihi: Sufficit tibi gratia mea. Vgl. Ps. 32, 18; 33, 16 (§ 70, 2).

b) Aehnliches gilt von denjenigen, welche die Rechtfertigungsgnade durch schwere Sünde verloren haben. Gott versagt ihnen die actuellen Gnaden nicht, durch deren Beihülfe sie (unmittelbar oder in entfernterer Weise) zur Buße und Wiederbegnadigung gelangen können. Siehe oben § 119, 6 b.

c) Sofern es sich um den heidnischen Theil der Menschheit handelt, ist zunächst an die Lehre von der natürlichen Gotteserkenntniß und vom natürlichen Sittengesetze zu erinnern (§ 26); ferner an den kirchlichen Lehrsatz, daß eine unüberwindliche Unwissenheit (bezw. ein unüberwindlicher Irrthum) in Bezug auf die religiöse Wahrheit dem Menschen von Gott nicht als Schuld angerechnet wird; endlich an die Ueberlieferung der Uroffenbarung und an die Beziehungen, in welche das auserwählte Volk zu den heidnischen Nationen trat. Demnach lautet die allgemein angenommene Lehre dahin: Auch der Heide konnte und kann mit Hülfe der Gnade, die Gott ihm nicht vorenthält, den wahren Gott erkennen und ihm durch Erfüllung des Naturgesetzes dienen (§ 123, 2; vgl. Apg. 10, 35). Wenn er dieser Bedingung entspricht, so wird Gott ihm auf irgend eine Weise auch die übernatürliche Erkenntniß (sei sie auch noch so allgemein und unbestimmt; vgl. Hebr. 11, 6) und die Willensgnaden zu theil werden lassen, wodurch er zu einem Acte des Glaubens und der vollkommenen Liebe und Reue (cum voto saltem implicito suscipiendi Baptismi, dessen Nothwendigkeit jedoch erst seit Christi Tod eingetreten ist) angeregt und befähigt wird und Antheil an der Erlösung in Christo und das ewige Heil erlangen kann. Aehnliches gilt von denjenigen, welche im Irrglauben sich befinden.

Prop. ab *Alex. VIII.* damn. 5: Pagani, Iudaei, haeretici aliique huius generis nullum omnino accipiunt a Iesu Christo influxum: adeoque hinc recte inferes, in illis esse voluntatem nudam et inermen sine omni gratia sufficienti. *Pii IX.* Alloc. 9. Dec. 1854: Tenendum quippe ex fide est, extra Apostolicam Romanam Ecclesiam salvum fieri neminem posse, hanc esse unicam salutis arcam, hanc qui non fuerit ingressus, diluvio periturum; sed tamen pro certo pariter habendum est, qui verae religionis ignorantia laborent, si ea sit invincibilis, nulla ipsos obstringi huiusce rei culpa ante oculos Domini. Ueber die Begierdetaufe siehe § 147, 6.

Tob. 13, 3: Confitemini Domino, filii Israel, et in conspectu gentium laudate eum, (4) quoniam ideo dispersit vos inter gentes, quae ignorant eum, ut vos enarretis mirabilia eius, et faciatis scire eos, quia non est alius Deus omnipotens praeter eum.

Aug., Ep. 102 (al. 49), 12: Itaque ab exordio generis humani, quicumque in eum (Christum) crediderunt, eumque utcumque intellexerunt et secundum eius praecepta pie et iuste vixerunt, per eum procul dubio salvi facti sunt.... Proinde aliis tunc nominibus et signis, aliis autem nunc et prius occultius, postea manifestius et prius a paucioribus, postea a pluribus, una tamen eademque religio vera significatur et observatur. *Prosp.* (?), De vocatione omn. gent. II, 14: Neque ob hoc excusabiles sunt nationes, quae alienatae a conversatione Israël, spem non habentes et sine Deo in hoc mundo sub ignorantiae tenebris perierunt, quia haec abundantia gratiae, quae nunc universum mundum rigat, pari antea largitate non fluxit. Ibid. c. 15: Adhibita enim semper est universis hominibus quaedam supernae mensura doctrinae, quae etsi parcioris occultiorisque gratiae fuit, suffecit tamen, sicut Dominus iudicavit, quibusdam ad remedium, omnibus ad testimonium. Ibid. c. 29: Universitati quippe hominum (quod abunde probavimus) ita multiplex atque ineffabilis bonitas Dei consuluit semper et consulit, ut neque ulli pereuntium

excusatio suppetat de abnegato sibi lumine veritatis, neque cuiquam sit liberum de sua iustitia gloriari: cum et illos propria nequitia demergat ad poenam et istos Dei gratia perducat ad gloriam.

S. Thom., De ver. q. 14, a. 11 ad 1: Hoc ad divinam providentiam pertinet, ut cuilibet provideat de necessariis ad salutem, dummodo ex eius parte non impediatur. Si enim aliquis taliter (in silvis) nutritus ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni et fuga mali, certissime est tenendum, quod ei Deus vel per internam inspirationem revelaret ea, quae sunt ad credendum necessaria vel aliquem fidei praedicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium, Act. c. 10. Vgl. 2, 2, q. 2, a. 7 ad 3: Si qui tamen salvati fuerunt, quibus revelatio non fuit facta, non fuerunt salvati absque fide Mediatoris; quia etsi non habuerunt fidem explicitam, habuerunt tamen fidem implicitam in divina providentia, credentes Deum esse liberatorem hominum secundum modos sibi placitos, et secundum quod aliquibus veritatem cognoscentibus Spiritus revelasset. *Pallav.,* Hist. Conc. Trid. IX, 6, 5: Communis tamen sententia est: Cum sensus poena primigeniae culpae non debeatur, neque quisquam rationis compos excludatur e coelo, quin apud inferos non damni tantum, sed sensus etiam poenam incurrât, adultis omnibus auxilium sufficiens a Deo suppeditari; quo si praestiterint id quod possunt ipsius vi praestare, iustitiae dotem coelique gloriam consequentur. Ad hoc obtinendum necessaria non est Baptismi susceptio: quippe ad iustitiam accipiendam satis est perfectae caritatis in Deum actus; ad quem perficiendum illis ante obitum haud negatur auxilium, nisi sibi ipsi defuerint, neglectis aliis auxiliis, ad alios actus minoris honestatis exercendos sibi concessis. *Ripalda,* De ente supern. disp. 20, sect. 12 sqq.; disp. 111, sect. 5. *Tournely,* De gratia Chr. q. 8, a. 3. Hettinger, Apol. des Christenth. II, 22. Vortr. (Die göttliche Weltregierung und das Christenthum). B. Schäfer, Bibel und Wissenschaft S. 79 ff. E. Fischer, Heidenthum und Offenbarung. Mainz 1878. *Ant. Fischer,* De salute infidelium. Essend. 1886. Schanz, Apologie des Christenthums II (1. Aufl.), 3 ff.

Ueber die rückwirkende Kraft des Opfertodes Christi und die insbesondere in der mosaischen Heilsordnung gebotene Möglichkeit der Anticipation seiner Gnade siehe 1 Kor. 20, 4: Omnes eundem potum spiritualem biberunt (bibebant autem de spiritali, consequente eos, petra; petra autem erat Christus). Röm. 10, 4: Finis enim legis Christus, ad iustitiam omni credenti. Joh. 8, 56: Abraham pater vester exsultavit, ut videret diem meum; vidit et gavisus est.

Conc. Carisiac. c. 4 (S. 527). *Aug.,* Ep. 190 (al. 157), 2, 8: Profecto quod scriptum est, non esse aliud nomen sub coelo, in quo oporteat nos salvos fieri, ex illo tempore valet ad salvandum genus humanum, ex quo in Adam vitiatum est genus humanum. Sicut enim in Adam omnes moriuntur, ita in Christo omnes vivificabuntur. Quia sicut in regno mortis nemo sine Adam, ita et in regno vitae nemo sine Christo. Ep. 102 (al. 49), 12: Sicut nos in eum credimus et apud Patrem manentem, et qui in carne iam venerit; sic credebant in eum antiqui et apud Patrem manentem et in carne venturum. Nec quia pro temporum varietate nunc factum annuntiatur, quod tunc futurum praenuntiabatur, ideo fides ipsa variata vel salus diversa est. *Leo M.,* Serm. 23 (al. 22), 4: Non itaque novo consilio Deus rebus humanis, nec sera miseratione consuluit; sed a constitutione mundi unam eandemque causam salutis instituit. Gratia enim Dei, qua semper est universitas iustificata sanctorum, aucta est Christo nascente, non coepta; et hoc magnae pietatis sacramentum, quo totus

iam mundus impletus est, tam potens etiam in suis significationibus fuit, ut non minus adepti sint, qui illud credidere promissum, quam qui suscepere donatum.

Ueber das jenseitige Los der ohne Taufe sterbenden Kinder siehe § 147, 6 c. Bezüglich der Reprobirten vgl. § 126, 2.

§ 125.

Die göttliche Gnadenwahl oder der göttliche Rathschluß der Prädestination.

1. Wenn nach der ausdrücklichen Lehre der Offenbarung ein Theil der Menschen durch Gottes Gnade zur ewigen Seligkeit gelangt, während der andere der Verdammniß anheimfällt, so ist beides von Gott nicht bloß ewig vorausgesehen, sondern auch in seinen Weltplan aufgenommen; beides geschieht kraft eines ewig in Gott feststehenden Rathschlusses. So fordert es die Idee der göttlichen Providenz, nicht minder die Idee der Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes auch in Bezug auf sein Wirken nach außen. Der ewige göttliche Rathschluß nun, kraft dessen der eine Theil der Menschen zur himmlischen Seligkeit gelangt, wird mit dem Namen der göttlichen Gnadenwahl oder Prädestination bezeichnet; der auf die zu Verdammenden bezügliche heißt der Rathschluß der Reprobation.

2. Gleichwie das ewige Heil des Menschen schlechthin durch die Gnade Gottes bedingt ist, so umfaßt auch die Prädestination beide Momente: die in der Zeit zu verleihende Gnade und die endliche Beseligung der Auserwählten. In dem göttlichen Erkennen und Wollen selbst sind beide Momente unzertrennlich miteinander verbunden (als Zweck und Mittel). Die Wissenschaft betrachtet sie je einzeln gesondert und in ihrer wechselseitigen Beziehung. Sie nennt dann die Prädestination, sofern sie nur auf je eines der beiden genannten Momente (praedestinatio ad *gratiam* oder ad *gloriam*) bezogen wird, praedestinatio *inadaequata* (oder incompleta); sofern sie beide umfaßt, praedestinatio *adaequata* (oder totalis et completa). Die Existenz dieses göttlichen Prädestinationsrathschlusses wird in der Heiligen Schrift und in der Tradition deutlich bezeugt. Die kirchliche Wissenschaft hat den Begriff der Prädestination im wesentlichen stets gleichlautend bestimmt.

Die Lehrentscheidungen der Kirche siehe § 124. Matth. 15, 34: Venite, benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi. Eph. 1, 3—6 (§ 92, 3). Röm. 8, 28: Scimus autem, quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, iis, qui secundum propositum vocati sunt sancti. (29) Nam quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. (30) Quos autem praedestinavit, hos et vocavit; et quos vocavit, hos et iustificavit; quos autem iustificavit, illos et glorificavit (*Tolet.* in h. l.: Verbis utitur in praeterito, quamvis nondum omnia exhibita sint, ut certitudinem et infallibilitatem significet more Prophetarum).

Aug., De dono persev. 14, 35: An quisquam dicere audebit Deum non praescisse, quibus esset daturus, ut crederent, aut quos daturus esset Filio suo, ut ex eis non perderet quemquam? Quae utique si praescivit, profecto beneficia sua, quibus nos dignatur liberare, praescivit. Haec est *praedestinatio Sanctorum,* nihil aliud: praescientia scilicet et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur. Ibid. 17, 41: Ista igitur sua dona quibuscumque Deus donat, procul dubio se donaturum esse praescivit et in sua praescientia praeparavit. . . . Namque in sua quae falli mutarique non potest praescientia, opera sua futura disponere, id omnino, nec aliud quicquam est praedestinare. Ibid. 19, 48: Hoc scio, neminem contra istam praedestinationem, quam secundum Scripturas Sanctas defendimus, nisi errando disputare potuisse. Ibid. 23, 63: Praedestinationis huius fidem, quae contra novos haereticos nova sollicitudine nunc defenditur, numquam Ecclesia Christi non habuit. *Fulg.,* De ver. praed. III, 4: Sanctos suos praedestinavit et ad gratiam vitae bonae et ad gratiam vitae aeternae. Vgl. *Petav.,* De Deo IX, 1, 16. *Tournely,* De Deo q. 22, a. 1.

S. Thom. 1, q. 23, a. 1: Rationalis creatura, quae est capax vitae aeternae, perducitur in ipsam quasi a Deo transmissa. Cuius quidem transmissionis ratio in Deo praeexsistit, sicut et in eo est ratio ordinis omnium in finem, quam diximus esse providentiam. Ratio autem alicuius fiendi in mente actoris exsistens est quaedam praeexsistentia rei fiendae in eo. Unde ratio praedictae transmissionis creaturae rationalis in finem vitae aeternae praedestinatio nominatur; nam destinare est mittere. Et sic patet, quod praedestinatio, quantum ad obiecta, est quaedam pars providentiae. Ibid. a. 2: Unde manifestum est, quod praedestinatio est quaedam ratio ordinis aliquorum in salutem aeternam in mente divina exsistens; exsecutio autem huius ordinis est passive quidem in praedestinatis, active autem est in Deo. Est autem exsecutio praedestinationis vocatio et magnificatio, secundum illud Apostoli Rom. 8, 30. *Scot.,* III. Sent. d. 7, q. 5: Praedestinatio est praeordinatio alicuius ad gloriam principaliter et ad alia in ordine ad gloriam.

Bestritten wurde der kirchliche Begriff der Prädestination von den Pelagianern und Semipelagianern auf Grund ihrer Anschauungen vom freien Willen des Menschen bezw. von der Gnade. Eine eigenthümliche, jeder positiven Begründung ermangelnde Ansicht vertrat Ambros. Catharinus (De praedestin. tr.): Es gibt eine zweifache Prädestination. Die eine geschieht ante praevisa merita; sie bezieht sich auf die in ganz besonderer Weise Auserwählten (*insigniter* electi ac praedestinati), und ihre Frucht sind schlechthin wirksame Gnaden. Die andere Art der Prädestination zieht nur gewöhnliche Gnaden nach sich; sie geschieht post praevisa merita (auxilio gratiae elicita); die Zahl der also Auserwählten ist zwar ewig von Gott vorauserkannt, aber nicht vorausbestimmt. Vgl. *Tournely* l. c. a. 1, concl. 2.

Wenn bei der Erörterung dieses Glaubenssatzes vielfach von einer Mehrheit und Aufeinanderfolge göttlicher Rathschlüsse geredet wird, so geschieht dies nur kraft einer sogen. distinctio *rationis,* welche sich auf die Verschiedenheit der hier in Betracht kommenden Objecte des einen göttlichen Rathschlusses gründet; die schlechthinige Einfachheit und Ewigkeit des göttlichen Wollens selbst soll damit nicht geleugnet werden (§ 44, 2; 47, 1).

3. Aus dem Begriffe der Gnade als eines unverdienten göttlichen Geschenkes (donum *gratuitum*) ergibt sich, daß die praedestinatio *ad gratiam*

(bezw. die praedestinatio *adaequata* oder *totalis*) ihren Grund (causa moralis, motivum) nicht in den von Gott vorausgesehenen Verdiensten des Menschen, sondern nur in Gottes Güte haben könne. Alles menschliche Verdienst hat die Gnade zur Voraussetzung. Und könnte die Vorherbestimmung zur Gnade vom Menschen verdient werden, so würde damit die Gnade selbst zum Gegenstande des Verdienstes, da ja die Prädestination nichts anderes ist als die (ewige) Zutheilung der Gnade von seiten Gottes. In Bezug auf diesen Satz konnte in der Kirche nie ein Zweifel aufkommen.

Aug., De praedest. Sanctor. 10, 19: Inter gratiam porro et praedestinationem hoc tantum interest, quod praedestinatio est gratiae praeparatio, gratia vero iam ipsa donatio. Augustinus verweist die Pelagianer und Semipelagianer auf die beständige kirchliche Tradition. Wenn einige griechische Väter (auf welche sich jene Irrlehrer beriefen) sich nicht vollständig oder genau ausgedrückt hätten, so erkläre sich dies sehr wohl daraus, daß damals noch keine dieses Dogma betreffende Häresie aufgetaucht war (l. c. 14, 27: Quod igitur opus est, ut eorum scrutemur opuscula, qui, prius quam ista haeresis oriretur, non habuerunt necessitatem in hac difficili ad solvendum quaestione versari? quod procul dubio facerent, si respondere talibus cogerentur). Vgl. *Petav.* l. c. IX, 3 sqq. (über die augustinische Lehre ibid. c. 6 sqq.). *Tournely* l. c. a. 2. Wörter, Die christl. Lehre über das Verhältniß von Gnade und Freiheit bis auf Augustinus. Freib. 1856. Schwane, Dogmengesch. der patr. Zeit S. 592. 713; oben S. 607.

S. Thom. 1, q. 23, a. 5: Cum praedestinatio includat voluntatem, . . . sic inquirenda est ratio praedestinationis, sicut inquiritur ratio divinae voluntatis. Dictum est autem supra (q. 19, a. 5), quod non est assignare causam divinae voluntatis ex parte actus volendi; sed potest assignari ratio ex parte volitorum, in quantum scilicet Deus vult esse aliquid propter aliud. Nullus ergo fuit ita insanae mentis, qui diceret merita esse causam divinae praedestinationis ex parte actus praedestinantis; sed hoc sub quaestione vertitur, utrum ex parte effectus praedestinatio habeat aliquam causam. Et hoc est quaerere, utrum Deus praeordinaverit se daturum effectum praedestinationis alicui propter merita aliqua. . . . Dicendum est ergo, quod effectum praedestinationis considerare possumus dupliciter. Uno modo in particulari; et sic nihil prohibet aliquem effectum praedestinationis esse causam et rationem alterius; posteriorem quidem prioris secundum rationem causae finalis; priorem vero posterioris secundum rationem causae meritoriae, quae reducitur ad dispositionem materiae: sicut si dicamus, quod Deus praeordinavit se daturum alicui gratiam, ut mereretur gloriam. Alio modo potest considerari praedestinationis effectus in communi; et sic impossibile est, quod totus praedestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra; quia, quidquid est in homine ordinans ipsum in salutem, comprehenditur totum sub effectu praedestinationis, etiam ipsa praeparatio ad gratiam. Neque enim hoc fit nisi per auxilium divinum. . . . Habet tamen hoc modo praedestinatio ex parte effectus pro ratione divinam bonitatem, ad quam totus effectus praedestinationis ordinatur ut in finem; et ex qua procedit sicut ex principio primo movente. Vgl. § 121, 3. Das dort über die Objecte des Verdienstes Gesagte findet aus dem oben angedeuteten Grunde auch auf die Prädestination unbedingte Anwendung. Siehe *Tournely* l. c. a. 2, concl. 1—4.

4. Da die ewige Seligkeit dem Menschen nicht bloß als Gnade, sondern auch als Lohn seiner gottgefälligen und verdienstlichen Selbstbethätigung zu theil werden soll, so konnte die Frage entstehen, ob Gott die Vorherbestimmung zu derselben den Auserwählten auf Grund ihrer ewig von ihm vorausgesehenen Verdienste oder ohne vorherige Rücksichtnahme auf diese Verdienste verleihe; mit andern Worten, ob die praedestinatio *ad gloriam* (analogisch zu reden) *ante* praevisa merita oder *post* praevisa merita geschehe; ob sie (in dem genannten Sinne) eine unbedingte oder eine bedingte sei. Im häretischen (die menschliche Freiheit leugnenden) Sinne wurde eine zweifache unbedingte Prädestination (zur Seligkeit und zur Verdammniß) von den ältern und neuern Prädestinatianern behauptet (§ 124, 1). In durchaus orthodoxem Sinne vertreten die unbedingte Prädestination zur Seligkeit (praedestinatio ad gloriam *ante* praevisa merita) die Thomisten und viele hervorragende Theologen anderer Schulen (Bellarmin, Suarez u. a.), während u. a. die Mehrzahl der Molinisten (mit Molina und Lessius) die bedingte Prädestination (praedestinatio ad gloriam *post* praevisa merita) annimmt. Es verhält sich mit dieser wissenschaftlichen Controverse ähnlich wie mit der früher erörterten über das Wesen der wirksamen Gnade (§ 117, 3). Die Kirche hat über dieselbe kein lehramtliches Urtheil gefällt, und auch aus den Quellen der Offenbarung läßt sich keine sichere und allein gültige Lösung entnehmen.

Nach dem System der unbedingten Prädestination wird die (logische) Reihenfolge der göttlichen Rathschlüsse so gedacht, daß Gott die von ihm Auserwählten zuerst zur ewigen Seligkeit bestimmt und dann zum Empfange der wirksamen Gnaden, wodurch sie zu einem gottgefälligen Leben und zur endlichen Beharrlichkeit gelangen und sich den Himmel verdienen. Bei der bedingten Prädestination ist die Berufung zur Gnade das erste Moment der göttlichen Gnadenwahl; diesem folgt dann, auf Grund der vorausgesehenen Verdienste des Menschen, die Bestimmung zur ewigen Seligkeit.

Für das zuletzt genannte System beruft man sich auf Matth. 25, 34 (oben n. 2). 1 Kor. 2, 9: Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis, qui diligunt illum. Aber diese und ähnliche Stellen enthalten nur den Gedanken, daß die Gerechten die ewige Seligkeit als Lohn empfangen; über die göttlichen Gnadenrathschlüsse geben sie keinen Aufschluß.

2 Petr. 1, 10 (Satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis. Haec enim facientes, non peccabitis aliquando) handelt nicht von der Prädestination zur Seligkeit, sondern von der Gnade der Berufung zum Glauben an Christus und zur Rechtfertigung (vgl. Hundhausen, Das zweite Pontificalschr. des Apostelfürsten Petrus S. 192 ff.).

Auf Röm. 8, 29 (Nam quos praescivit, et praedestinavit. Siehe oben n. 2) scheint die Lehre von der bedingten Prädestination sich am sichersten stützen zu können. Man faßt die Stelle dann in diesem Sinne auf: Diejenigen, welche Gott als Berufene und in seiner Liebe Beharrende ewig vorher erkannt hat, diese hat er auf Grund dessen auch zur Seligkeit bestimmt. Diese Auffassung ist jedoch nicht die einzig berechtigte, abgesehen davon, daß jenes „auf Grund dessen“ doch nur in die Stelle hinein interpretirt ist. Der Zusammenhang spricht ganz unzweifelhaft nur für folgende Deutung: Die Hoffnung der Gottliebenden ist eine untrügliche (V. 28. 31);

denn Gott weiß nicht bloß ewig, daß sie vermöge der ihnen bestimmten Gnade zur Rechtfertigung und Heiligkeit gelangen werden, es ist vielmehr, außer diesem Vorherwissen und dem Rathschlusse der Begnadigung, zu ihren Gunsten noch ein anderer Rathschluß ewig in Gott vorhanden: er hat sie auch zur Seligkeit bestimmt; also auch diese, und nicht bloß die Gnade, ist ihnen bei Gott sicher hinterlegt. Hier könnte man nun auch ebensogut den Gedanken hineinlegen, die Auserwählten seien zur Seligkeit *ante* praevisa merita prädestinirt. Also auch diese Stelle bietet keinen genügenden Anhaltspunkt zu einer allein gültigen Lösung. Vgl. Simar, Die Theol. des hl. Paulus (2. Aufl.) S. 224.

Gleiches ist bezüglich der Schriftstellen zu sagen, welche von einer unbedingten Prädestination zu reden scheinen. So z. B. Apg. 13, 48 (Crediderunt, quotquot erant praeordinati ad vitam aeternam) und 2 Tim. 1, 9 (Qui nos liberavit et vocavit vocatione sua sancta, non secundum opera nostra, sed secundum propositum suum, et gratiam, quae data est nobis in Christo Iesu ante tempora saecularia). In der letztern Stelle ist nur von der Prädestination zur Gnade des Glaubens und der Rechtfertigung die Rede. Die zuerst genannte enthält aber wiederum keine bestimmte Andeutung über den Zusammenhang der göttlichen Rathschlüsse. Man kann ebensowohl den einen wie den andern Gedanken herauslesen: Die Gnade des Glaubens wurde den Betreffenden zu theil, weil sie zuvor schon zur Glorie (*ante* praevisa merita) prädestinirt waren, oder auch: Es glaubten diejenigen, welche auf Grund ihres vorhergesehenen Glaubens (*post* praevisa merita) zur ewigen Seligkeit bestimmt waren.

Aehnlich verhält es sich mit den Zeugnissen der Tradition. Für beide Auffassungen lassen sich einzelne Aeußerungen der Väter geltend machen. Vgl. *Petav.* l. c. *Bellarm.*, De gr. et lib. arb. II, 10—15. *Tournely* l. c. a. 2, concl. 5. *Bill.*, De Deo diss. IX, a. 4. 5.

Es ist endlich nicht zutreffend, wenn man sagt, mit dem thomistischen Begriff der wirksamen Gnade (§ 117, 2) sei die Annahme der unbedingten Prädestination, und mit dem molinistischen Gnadenbegriff oder mit der scientia *media* sei die bedingte Prädestination nothwendig gegeben. Bedeutende Anhänger der scientia *media* und des molinistischen Gnadenbegriffes (wie z. B. Bellarmin und Suarez) lehren doch die unbedingte Prädestination. Ebenso sind mit dem thomistischen Gnadenbegriff beide Anschauungen bezüglich der Prädestination vereinbar. Beide Systeme sind je mit besondern Schwierigkeiten behaftet; das System der unbedingten Prädestination bietet solche namentlich in Bezug auf die Nichtprädestinirten.

Es handelt sich hier um ein für die Vernunft, und zwar auch für die vom Glauben erleuchtete Vernunft, undurchdringliches Geheimniß des innern göttlichen Lebens (des göttlichen Erkennens und Wollens). Der Glaube gibt uns aber völlige Gewißheit über folgende Sätze: Wie immer Gott seine Gnaden und den himmlischen Lohn austheilen möge, er ist allzeit gütig und gerecht; er versagt niemand die zum Heile erforderliche Gnade, und es geht niemand verloren ohne seine eigene Schuld. Es ist gewiß, daß Gott sich selbst niemals widerspricht und für keinen Menschen die einmal von ihm festgestellte Heilsordnung aufhebt. Wie immer also auch der Mensch prädestinirt sein möge, ob *ante* oder *post* praevisa merita: den himmlischen Lohn erlangt niemand, wenn er sich nicht durch seine sittliche Selbstbethätigung desselben würdig macht.

Der hl. Thomas betrachtet die Prädestination durchgängig als praedestinatio *completa* (ad gratiam et ad gloriam); daher geht er auf die hier vorliegende Frage nicht näher ein. Vgl. 1, q. 23, a. 5 (oben n. 3). Auch Comm. in Rom. 8 l. 6

gibt er zu verstehen, man würde mit Recht sagen, die Prädestination geschehe post praevisa merita, wenn sie nur die ewige Glorie zum Gegenstand hätte. Da dies aber nicht der Fall sei, so müsse jene Ausdrucksweise vermieden werden: Sed sub praedestinatione cadit omne beneficium salutare, quod est homini ab aeterno divinitus praeparatum: unde eadem ratione omnia beneficia, quae nobis confert ex tempore, praeparavit nobis ab aeterno. Unde ponere, quod aliquod meritum ex parte nostra supponatur, cuius praescientia sit ratio praedestinationis, nihil est aliud quam gratiam ponere dari ex meritis nostris, et quod principium bonorum operum est ex nobis, et consummatio est ex Deo. Es bedarf keines Beweises, daß die kirchlichen Vertreter der bedingten Prädestination sich des hier gerügten Irrthums nicht schuldig machen.

Für die bedingte Prädestination erklärt sich auch der heilige Kirchenlehrer Franz von Sales (Ep. ad Less.): . . . cognovi tamen, paternitatem vestram sententiam illam, antiquitate, suavitate, ac Scripturarum nativa auctoritate nobilissimam de praedestinatione ad gloriam post praevisa opera amplecti ac tueri; quod sane mihi gratissimum fuit; qui nimirum eam semper, ut Dei misericordiae ac gratiae magis consentaneam, veriorem et amabiliorem existimavi, quod etiam tantisper in libello de amore Dei indicavi. Vgl. Theotim. IV, 7.

5. Die vornehmsten Wirkungen oder Früchte der Prädestination (praedestinatio *completa*) sind die Gnaden, durch welche Gott den Menschen zur Theilnahme an dem Heile in Christo beruft und vorbereitet (vocatio), die Gnade der Rechtfertigung selbst (iustificatio) nebst der Gnade der Beharrlichkeit und die himmlische Seligkeit (glorificatio). Dazu kommen alle die besondern Gnaden, welche in den genannten eingeschlossen sind, dieselben vorbereiten oder deren Besitz für das ewige Heil fruchtbar machen; endlich alle Fügungen der göttlichen Vorsehung auch auf dem Gebiete des natürlichen Lebens, welche das Heil der Auserwählten zu fördern geeignet sind (a). So gewiß und über alles Schwanken erhaben die Prädestination an sich, als ein Act des göttlichen Erkennens und Wollens, ist, so gewiß sie ihren Zweck erreicht, ebenso ungewiß ist ihre Existenz für den Prädestinirten; sie entzieht sich überhaupt der menschlichen Erkenntniß; nur durch eine specielle göttliche Offenbarung könnte sie mit Gewißheit erkannt werden. Sie ist für den Christen nur Gegenstand der Hoffnung und des Gebetes (b).

a) Röm. 8, 30 (oben n. 2). Eph. 1, 3—6 (§ 92, 3). Matth. 24, 22: Propter electos breviabuntur dies illi. Röm. 8, 28: Scimus autem, quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, iis, qui secundum propositum vocati sunt sancti.

Aug., De corr. et gr. 7, 13: Quicumque ergo ab illa originali damnatione ista divinae gratiae largitate discreti sunt, non est dubium, quod et procuratur eis audiendum Evangelium; et cum audiunt, credunt; et in fide, quae per dilectionem operatur, usque in finem perseverant; et si quando exorbitant, correpti emendantur, et quidam eorum etsi ab hominibus non corripiantur, in viam quam reliquerant redeunt; et nonnulli accepta gratia, in qualibet aetate, periculis huius vitae mortis celeritate subtrahuntur. Ibid. c. 9, 24: Talibus Deus diligentibus eum omnia cooperatur in bonum; usque adeo prorsus omnia, ut etiam si qui eorum deviant et exorbitant, etiam hoc ipsum iis

faciat proficere in bonum, quia humiliores redeunt atque doctiores. *S. Thom.* 1, q. 23, a. 2 (oben n. 2); a. 8 (siehe unten). Vgl. § 118—120.

b) Trid. Sess. 6, c. 12 (§ 119, 6); can. 15: Si quis dixerit, hominem renatum et iustificatum teneri ex fide ad credendum, se certo esse in numero praedestinatorum, a. s. Vgl. § 119, 5.

Luc. 10, 20: Gaudete autem, quod nomina vestra scripta sunt in coelis. Joh. 10, 27: Oves meae vocem meam audiunt, et ego cognosco eas, et sequuntur me; (28) et ego vitam aeternam do eis, et non peribunt in aeternum, et non rapiet eas quisquam de manu mea. Röm. 8, 28—30. Vgl. V. 35—39. 1 Joh. 2, 19: Ex nobis prodierunt (antichristi), sed non erant ex nobis; nam, si fuissent ex nobis, permansissent utique nobiscum.

Eccl. 9, 1. Prov. 20, 9. 1 Kor. 4, 3; 10, 12. Phil. 2, 12 (§ 119, 5).

Aug., De corr. et gr. 9, 23: Quicumque ergo in Dei providentissima dispositione praesciti, praedestinati, vocati, iustificati, glorificati sunt, non dico etiam nondum renati, sed etiam nondum nati, iam filii Dei sunt, et omnino perire non possunt. Ibid. c. 13, 39: Certum vero esse numerum electorum, neque augendum neque minuendum, quamvis et Ioannes Baptista significet (Matth. 3, 8), . . . tamen apertius in Apocalypsi dicitur: *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam* (Apoc. 3, 11). Si enim alius non est accepturus nisi iste perdiderit, certus est numerus. Ibid. n. 40: Quis enim ex multitudine fidelium, quamdiu in hac mortalitate vivitur, in numero praedestinatorum se esse praesumat? Quia id occultari opus est in hoc loco, ubi sic cavenda est elatio, ut etiam per satanae angelum, ne extolleretur, tantus colaphizaretur Apostolus. De dono persev. 14, 35 (oben n. 2).

S. Thom. 1, q. 23, a. 6: Praedestinatio certissime et infallibiliter consequitur suum effectum, nec tamen imponit necessitatem, ut scilicet effectus eius ex necessitate proveniat. Dictum est enim supra (a. 1), quod praedestinatio est pars providentiae. Sed non omnia, quae providentiae subduntur, necessaria sunt; sed quaedam contingenter eveniunt secundum conditionem causarum proximarum, quas ad tales effectus divina providentia ordinavit. Et tamen providentiae ordo est infallibilis. . . . Sic igitur et ordo praedestinationis est certus, et tamen libertas arbitrii non tollitur, ex qua contingenter provenit praedestinationis effectus. Ibid. ad 3: Cum praedestinatio includat divinam voluntatem, sicut supra dictum est, . . . quod Deum velle aliquid creatum est necessarium ex suppositione, propter immutabilitatem divinae voluntatis, non tamen absolute, ita dicendum est hic de praedestinatione. Unde non oportet dicere, quod Deus possit non praedestinare quem praedestinavit, in sensu composito accipiendo, licet absolute considerando Deus possit praedestinare vel non praedestinare. Sed ex hoc non tollitur praedestinationis certitudo. Vgl. oben § 117, 2 a.

Ibid. a. 7: Numerus praedestinatorum certus Deo dicitur, non solum ratione cognitionis, quia scilicet scit, quot sunt salvandi — sic enim Deo certus est etiam numerus guttarum pluviae et arenae maris —, sed ratione electionis et definitionis cuiusdam. Ibid. a. 8: In praedestinatione duo sunt consideranda, scilicet ipsa praeordinatio divina et effectus eius. Quantum igitur ad primum, nullo modo praedestinatio iuvatur *precibus* sanctorum. Non enim precibus sanctorum fit, quod aliquis praedestinatur a Deo. Quantum vero ad secundum dicitur praedestinatio iuvari precibus sanctorum et aliis bonis operibus, quia providentia, cuius praedestinatio est pars, non subtrahit causas

secundas; sed sic providet effectus, ut etiam ordo causarum secundarum subiaceat providentiae. . . . Ita praedestinatur a Deo salus alicuius, ut etiam sub ordine praedestinationis cadat quidquid hominem promovet in salutem, vel orationes propriae, vel aliorum, vel alia bona, vel quidquid huiusmodi, sine quibus aliquis salutem non consequitur. Unde praedestinatis conandum est ad bene operandum et orandum; quia per huiusmodi effectus certitudinaliter impletur.

§ 126.

Die Reprobation.

1. Die **Reprobation** ist der ewige göttliche Rathschluß bezüglich derjenigen Menschen, welche wegen ihrer Sündhaftigkeit und Unbußfertigkeit ewig verloren gehen. Auch sie umfaßt also, ähnlich wie die Prädestination, ein zweifaches Object, die **Sünde** und die ewige **Verdammung** der Verworfenen. Jene fällt jedoch nur insofern unter den Bereich der göttlichen Rathschlüsse oder der göttlichen Providenz, als Gott sie **vorhersieht** und **zuläßt**, nicht aber will und bewirkt, wie die **Prädestinatianer** behaupteten. Die Existenz eines solchen Reprobationsrathschlusses wird in der **Offenbarung** bestimmt bezeugt. Auch ist derselbe mit der göttlichen **Providenz**, mit der **Allwissenheit** und **Gerechtigkeit** Gottes nothwendig gegeben. Mit gleicher Nothwendigkeit folgt aus der Idee der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, daß er **nur auf Grund vorausgesehener Sünde** (post praevisa demerita) ein Geschöpf zur ewigen Verdammniß verurtheilen kann. Die Reprobation ist also in diesem Sinne stets eine **bedingte**; die entgegengesetzte prädestinatianische Irrlehre hat die Kirche wiederholt verworfen. Wie die Prädestination, so läßt auch die Reprobation die **Freiheit des menschlichen Willens** unversehrt bestehen.

Conc. Araus. II, can. 25: Aliquos vero *ad malum divina potestate praedestinatos esse,* non solum non credimus, sed etiam, si sunt qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus. Conc. Carisiac. (853) c. 1: Deus omnipotens hominem sine peccato rectum cum libero arbitrio condidit, et in paradiso posuit, quem in sanctitate iustitiae permanere voluit. Homo libero arbitrio male utens peccavit et cecidit, et factus est massa perditionis totius humani generis. Deus autem bonus et iustus elegit ex eadem massa perditionis secundum praescientiam suam, quos per gratiam praedestinavit ad vitam, et vitam illis praedestinavit aeternam: ceteros autem, quos iustitiae iudicio in massa perditionis reliquit, *perituros praescivit,* sed *non ut perirent praedestinavit;* poenam autem illis, *quia iustus est,* praedestinavit aeternam. Ac per hoc unam Dei praedestinationem tantummodo dicimus, quae aut ad donum pertinet gratiae aut ad retributionem iustitiae. Ibid. c. 3 (§ 124, 1). Conc. Valent. (855) can. 2 (ebd.): Nec prorsus ulli malo praescientiam Dei imposuisse necessitatem, ut aliud esse non posset, sed quod ille futurus erat ex propria voluntate, ille sicuti Deus, qui novit omnia antequam fiant, praescit ex sua omnipotenti et incommutabili maiestate. Nec ex praeiudicio eius aliquem, sed ex merito propriae iniquitatis

credimus condemnari. Nec ipsos malos ideo perire, quia boni esse non potuerunt, sed quia boni esse noluerunt, suoque vitio in massa damnationis, vel merito originali, vel etiam actuali, permanserunt. Can. 3: Fidenter fatemur praedestinationem electorum ad vitam, et praedestinationem impiorum ad mortem; in electione tamen salvandorum misericordiam Dei praecedere meritum bonum; in *damnatione* autem periturorum *meritum malum praecedere iustum Dei iudicium*. . . . In malis vero ipsorum malitiam praesciisse, quia ex ipsis est, non praedestinasse, quia ex illo non est. Trid. Sess. 6, can. 6: Si quis dixerit, non esse in potestate hominis vias suas malas facere, sed mala opera ita, ut bona, Deum operari non permissive solum, sed etiam proprie et per se, adeo ut sit proprium eius opus non minus proditio Iudae, quam vocatio Pauli, a. s. Ueber die prädestinatianische Häresie vgl. die oben § 124, 1 angegebene Literatur. Heinrich a. a. O. VI, 763.

Matth. 25, 41: Discedite a me maledicti in ignem aeternum, qui paratus est diabolo, et angelis eius. (42) Esurivi enim, et non dedistis mihi manducare. . . . 1 Kor. 9, 27: Castigo corpus meum, et in servitutem redigo, ne forte, cum aliis praedicaverim, ipse reprobus efficiar. Röm. 9, 22: Quod si Deus, volens ostendere iram et notam facere potentiam suam, sustinuit in multa patientia, *vasa irae*, apta in interitum, (23) ut ostenderet divitias gloriae suae in vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam (als Nachsatz muß etwa ergänzt werden: Welcher Vorwurf kann dann gegen Gottes Gerechtigkeit erhoben werden? Der Hauptnachdruck liegt auf dem Worte *sustinuit*. Gott hat die unbußfertigen Sünder nicht geschaffen zum Verderben oder zur Sünde genöthigt; er erträgt nur mit vieler Langmuth ihre Widersetzlichkeit gegen seinen gnädigen Willen, der auf ihre Heiligung und Beseligung abzielt. Auch bei dieser Zulassung der Sünde verfolgt Gott einen seiner Vollkommenheit entsprechenden Zweck. Er will an denjenigen, welche seine Gnade verschmähen, seine Allmacht und Gerechtigkeit offenbaren, während er an den Auserwählten den Reichthum seiner Güte und himmlischen Glorie kundthun wird; jene trifft die verdiente Strafe, diese erlangen einen überreichen Lohn; beides dient zur Selbstverherrlichung Gottes). Andere biblische Bezeichnungen der Reprobirten siehe Joh. 17, 12 (filius perditionis) und Jud. V. 13 (quibus procella tenebrarum servata est in aeternum).

Aug., C. Iul. III, 18, 35: Bonus est Deus, iustus est Deus; potest aliquos sine bonis meritis liberare, quia bonus est; non potest quemquam sine malis meritis damnare, quia iustus est.

Petr. Lomb., I. Sent. d. 40, n. 4: Reprobatio Dei est praescientia malitiae in quibusdam non finiendae, et praeparatio poenae non terminandae. *S. Thom.* 1, q. 23, a. 3: Sicut praedestinatio est pars providentiae respectu eorum, qui divinitus ordinantur in aeternam salutem, ita reprobatio est pars providentiae respectu illorum, qui ab hoc fine decidunt. Unde reprobatio non nominat praescientiam tantum, sed aliquid addit secundum rationem, sicut et providentia. . . . Sicut enim praedestinatio includit voluntatem conferendi gratiam et gloriam, ita reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, et inferendi damnationis poenam pro culpa.

Gemäß der kirchlichen Lehre ist also der Grund (motivum) der Reprobation stets in der (nicht getilgten) Erbsünde oder zugleich auch in den persönlichen Sünden des Verworfenen zu suchen. Wenn die Prädestinatianer, um ihre Lehre zu stützen, den Satz betonten, daß Gott dem Menschen die ewige Seligkeit nicht schulde, so muß dagegen bemerkt werden, daß jener Satz in dieser seiner all=

gemeinen Fassung nicht zutreffend ist. Vgl. das hierüber § 123, 1 Gesagte. Jedenfalls aber ist es mit der Idee Gottes unvereinbar, daß er ein Geschöpf, ohne Rücksicht auf eine von demselben verwirkte oder zu verwirkende Schuld, zu ewiger Qual bestimme. Vgl. *Aug.*, C. Iul. l. c. und die oben (§ 124, 1) angeführten Zeugnisse der Heiligen Schrift und der Tradition.

Für die absolute Reprobation kann man sich nicht auf Spr. 16, 4 (Universa propter semetipsum operatus est Dominus, impium quoque ad diem malum) berufen. Welcher Art das Wirken Gottes bezüglich der Sünder sei, wird dort nicht gesagt, sondern nur, daß hier, wie auch sonst überall, Gott selbst der höchste Endzweck seines Wirkens sei (im Grundtexte lautet die Stelle: Πάντα τὰ ἔργα τοῦ κυρίου μετὰ δικαιοσύνης, φυλάσσεται δὲ ὁ ἀσεβὴς εἰς ἡμέραν κακήν).

Auch Röm. 9, 11—13 (Cum nondum nati fuissent, aut aliquid boni egissent aut mali — ut secundum electionem propositum Dei maneret —, non ex operibus, sed ex vocante dictum est ei: *Quia maior serviet minori,* sicut scriptum est: *Iacob dilexi, Esau autem odio habui*) kann nicht auf die vorliegende Frage bezogen werden. Es ist hier gar nicht die Rede von der Berufung oder Nichtberufung zum ewigen Heile. Der „Rathschluß" V. 11 und die „Liebe" Gottes V. 13 beziehen sich auf die Berufung Jakobs zum Träger der messianischen Verheißungen und zum Stammhalter des auserwählten Volkes; das „Hassen" Esaus ist darum nur von der Versagung dieser äußerlichen, das ewige Heil an sich nicht bedingenden Gnade zu verstehen. Vgl. Mich. 1, 2 ff. Die Erwählung Jakobs im genannten Sinne ist ferner als ein Vorbild der Berufung in die Kirche und der Begnadigung, nicht aber der Beseligung der Auserwählten, vom Apostel hervorgehoben. Vgl. *Petav.*, De Deo X, 1, 5. *Tournely* l. c. q. 23. *Bill.* l. c. a. 8. 9.

2. Aus dem Begriffe der Reprobation ergibt sich, welches ihre in der Zeit hervortretenden Wirkungen seien. Die einzige positive und directe Wirkung derselben ist die endgültige Verwerfung und ewige Verdammniß der Reprobirten. Diese ist direct von Gott gewollt und bewirkt als eine Offenbarung seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit. Hingegen kann die Sünde selbst als solche niemals eine Wirkung des göttlichen Willens sein. Gott läßt sie nur zu, weil er aus den weisesten und gütigsten Absichten die Freiheit des Menschen zulassen will (§ 48, 2; 70, 7). Diese Zulassung der Sünde kann nun allerdings unter Umständen als eine Wirkung der Reprobation betrachtet werden, sofern nämlich Gott dem Reprobirten zur Strafe für begangene Sünden wirksame Gnaden vorenthält, durch welche die nachfolgenden Sünden verhindert werden könnten. Das Gleiche gilt von der Verhärtung und Unbußfertigkeit. Das in ihr enthaltene sündhafte Wollen an sich ist nicht von Gott verursacht, mithin keine directe Wirkung der Reprobation; nur sofern es nicht durch wirksame Gnaden verhindert wurde, erscheint es als eine Strafe für vorausgegangene Sünden und als eine indirecte Folge der Reprobation. Auch die Reprobirten empfangen immerhin bis zum Lebensende genügende Gnaden (gratiae *sufficientes*). Die Versagung jeglicher Gnade (auch der Gnade des Gebetes) tritt niemals als eine Wirkung der Reprobation ein.

Alle diese Sätze ergeben sich nothwendig aus der Idee der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit. Vgl. die kirchlichen Definitionen n. 1. Ueber die scheinbar entgegenstehenden Aussprüche der Heiligen Schrift siehe § 48, 2. Vgl. oben § 117, 3.

S. Thom. 1, q. 23, a. 3 ad 2: Aliter se habet reprobatio in causando quam praedestinatio. Nam praedestinatio est causa et eius quod exspectatur in futura vita a praedestinatis, scilicet gloriae, et eius quod percipitur in praesenti, scilicet gratiae. Reprobatio vero non est causa eius quod est in praesenti, scilicet culpae; sed est causa derelictionis a Deo. Est tamen causa eius quod redditur in futuro, scilicet poenae aeternae. Sed culpa provenit ex libero arbitrio eius, qui reprobatur et a gratia deseritur. Et secundum hoc verificatur dictum Prophetae, scilicet: *Perditio tua, Israël, ex te.* Vgl. § 48, 2.

Warum nun aber Gott dem Einen wirksame Gnaden vorenthalte, den Andern durch solche Gnaden vor der Sünde behüte oder vom Falle wieder erhebe, das ist eben das unerforschliche Geheimniß der göttlichen Gnadenwahl. Vgl. oben § 117, 3. Röm. 11, 33: O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei! quam incomprehensibilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius!

Aug., Ep. 194 (al. 105), 3, 10: Cur autem ille credat, ille non credat, cum ambo idem audiunt; et si miraculum in eorum conspectu fiat, ambo idem vident: altitudo est divitiarum sapientiae et scientiae Dei, cuius inscrutabilia sunt iudicia, et apud quem non est iniquitas, dum cuius vult miseretur, et quem vult obdurat: neque enim propterea sunt ista iniusta, quia occulta. In Ioan. tr. 26, n. 2: Quem trahat et quem non trahat, quare illum trahat et illum non trahat, noli velle iudicare, si non vis errare. Semel accipe et intellige: Nondum traheris? ora, ut traharis.

Da Gott auch dem hartnäckigsten Sünder seine Gnade hienieden niemals gänzlich entzieht, so ist auch die Verstockung niemals eine schlechthin unheilbare. Vgl. Araus. II, can. 25. Lat. IV, c. 1. Trid. Sess. 6, c. 13. 14 (§ 119, 6; 120, 2 b). Vgl. § 119. 120. Ueber die sogen. Sünden gegen den Heiligen Geist siehe unten § 150.

Aug., Enarr. in Ps. 6, n. 8: In eam (caecitatem mentis) quisquis datus fuerit, ab interiore Dei luce secluditur: sed nondum penitus cum in hac vita est. Sunt enim tenebrae exteriores, quae magis ad diem iudicii pertinere intelliguntur, ut penitus extra Deum sit, quisquis, dum tempus est, corrigi noluerit. De lib. arb. III, 19, 53: Nulli enim hominum ablatum est scire utiliter quaeri, quod inutiliter ignoratur, et humiliter confitendam esse imbecillitatem, ut quaerenti et confitenti ille subveniat, qui nec errat dum subvenit, nec laborat.

S. Thom. 3, q. 86, a. 1: Dicere, quod aliquod peccatum sit in hac vita, de quo quis poenitere non possit, erroneum est; primo quidem quia per hoc tolleretur libertas arbitrii; secundo quia per hoc derogaretur virtuti gratiae, per quam moveri potest cor cuiuscumque peccatoris ad poenitendum. De ver. q. 24, a. 11: Alio modo (habet quis firmitatem in peccato) ita, quod non de facili possit cooperari ad hoc, quod exeat de peccato. Et haec est obstinatio imperfecta, qua aliquis potest esse obstinatus in statu viae, dum scilicet habet aliquis ita firmatam voluntatem in peccato, quod non surgunt motus ad bonum nisi debiles. Quia tamen aliqui surgunt ex iis, datur via, ut praeparentur ad gratiam. Quod aliquis homo in statu viae non possit esse ita obstinatus in malo, quin ad suam liberationem cooperari possit, ratio patet ex dictis, quia et passio solvitur et reprimitur, et habitus non totaliter animam corrumpit, et ratio non ita pertinaciter falso adhaeret, quin per contrariam rationem possit abduci. *Medina*, In II, 1, q. 109, a. 10:

Quilibet homo viator potest ad Deum converti et salvari; et oppositum asserere est temerarium et haereticum; ex quo evidenter sequitur, quod quilibet homo in hac vita habet auxilium gratiae sufficiens ad salutem consequendam. Nur einzelne Theologen haben eine hiervon abweichende Ansicht vertreten. Vgl. *Ripalda,* De ente supern. disp. 111, sect. 3. 4. *Bellarm.,* De gr. et lib. arb. II, 5, 16. *Petav.,* De Deo X, 13 sqq. *Tournely* l. c. a. 2. 3. *Bill.* l. c. a. 9. 10.

Zweites Kapitel.

Die Lehre von der Kirche.

Erster Abschnitt.

Begriff, Ursprung und Zweck der Kirche.

§ 127.

Das Wesen der Kirche im allgemeinen. Die Kirche eine sichtbare Gemeinschaft.

1. Die übernatürliche Heilsanstalt, welche der göttliche Erlöser hier auf Erden zu dem Zwecke gestiftet hat, damit durch sie allen Menschen die Gnaden der Erlösung vermittelt würden, nennen wir die Kirche Christi. Diese ist, ebensowohl wie die Erlösung und die Gnade, ein Moment der übernatürlichen Heilsordnung, ein geheimnißvolles Werk der göttlichen Allmacht und Liebe, das seinem Wesen nach nur im Glauben erkannt und von der menschlichen Vernunft nicht begriffen werden kann. Die durch den Glauben uns dargebotene (inadäquate) Erkenntniß des Wesens der Kirche umfaßt einerseits ihren Zweck, anderseits die von Christus ihr verliehene äußere und innere Organisation, d. h. ihre äußere sichtbare Form und Verfassung und die zur Verwirklichung jenes Zweckes ihr anvertrauten übernatürlichen Gewalten und Gnadenmittel.

Vatic. Sess. 4, Prooem.: Pastor aeternus et episcopus animarum nostrarum, ut salutiferum redemptionis opus perenne redderet, sanctam aedificare Ecclesiam decrevit, in qua veluti in domo Dei viventis fideles omnes unius fidei et caritatis vinculo continerentur.

2. Die seit der ältesten Zeit aufgestellten begrifflichen Definitionen der Kirche betonen vorwiegend die äußere, auch für den Ungläubigen wahrnehmbare Form und Verfassung derselben, so jedoch, daß zugleich die innere Seite ihres Wesens mindestens angedeutet wird. Hiernach ist die Kirche die sichtbare Gemeinschaft der in Christo Erlösten, welche durch das Bekenntniß desselben Glaubens und durch die Theilnahme an denselben Sacramenten vereinigt und der Leitung der von

Gott bestellten rechtmäßigen Hirten, der Bischöfe und des Papstes, untergeben sind.

Conc. Prov. Col. P. I, c. 21: Christus autem his e terris discedens *Apostolos operis sui vicarios Ecclesiae* contulit *praeesse pastores*, qui salutari nuntiata doctrina eos, qui credidissent, Baptismo tinctos, redemptionis gratiae efficerent participes arcteque inter se nexos pro potestate regerent. Visibilis haec hominum eandem doctrinam profitentium, eorundem Sacramentorum communione iunctorum et Apostolorum eorumque successorum imperio submissorum societas est illa Ecclesia, quam se instituturum esse diserte praedixerat. *Leo XIII.*, Encycl. *Satis cognitum* (29. Iun. 1896).

Cypr., Ep. 66, 8: Loquitur illic (Ioan. 6, 69) Petrus, super quem aedificanda fuerat Ecclesia, Ecclesiae nomine docens et ostendens, quia, etsi contumax ac superba obaudire nolentium multitudo discedat, Ecclesia tamen a Christo non recedit, et illi sunt Ecclesia *plebs sacerdoti adunata et pastori suo grex adhaerens*. Ep. 33 (27), 1: . . . quando Ecclesia in Episcopo et clero et in omnibus stantibus (im Gegensatz zu den lapsi) sit constituta. Vgl. *Bellarm.*, De Eccl. milit. 2.

Der Zweck der Kirche und die innere Seite ihres Wesens treten mehr hervor in der Definition bei Möhler, Symbolik § 36: „Unter der Kirche auf Erden verstehen die Katholiken die von Christus gestiftete sichtbare Gemeinschaft aller Gläubigen, in welcher die von ihm während seines irdischen Lebens zur Entsündigung und Heiligung der Menschheit entwickelten Thätigkeiten unter der Leitung seines Geistes bis zum Weltende vermittelst eines von ihm angeordneten, ununterbrochen währenden Apostolates fortgesetzt und alle Völker im Verlaufe der Zeiten zu Gott zurückgeführt werden."

Der Name Ecclesia entstammt der Heiligen Schrift (Matth. 16, 18. Apg. 20, 28. Eph. 5, 23; siehe unten). In engerem Sinne wird derselbe sowohl im biblischen wie im kirchlichen Sprachgebrauche auf die in der Kirche vorhandene Lehr- und Regierungsgewalt bezw. auf die Träger derselben bezogen (Entscheidungen, Lehren, Gesetze der Kirche u. dgl.).

Matth. 18, 17: Quod si non audierit eos, dic Ecclesiae. Si autem Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus. Die Hierarchie bildet eben einen wesentlichen Bestandtheil der Kirche; daher dieser Sprachgebrauch. *Melch. Can.*, Loci theol. V, 4: Admonere operae pretium est, Ecclesiam non ipsam modo catholicorum concionem esse, quae per Baptismum Christo et nomen dedit et peculiaris novaque respublica consecrata est, verum etiam principes ac praefectos ipsos ecclesiasticos, in quibus scilicet reipublicae huius auctoritas potissimum residet. . . . Non est igitur, cur in hac significatione Ecclesiae vocabulum fideles perhorrescant; quod haeretici facere solent in odium ecclesiasticae potestatis, quam Christus non penes populares, sed penes Ecclesiae sacerdotes ac pastores esse voluit. Vgl. Cat. Rom. P. I, c. 10, q. 9.

Auch die einzelne christliche Gemeinde irgend einer Stadt oder eines Landes wird mit dem Namen Ecclesia, Kirche, bezeichnet (Röm. 16, 3. 5. 1 Kor. 1, 1. 2 u. a.). Andere biblische Namen deuten auf den Zweck und das Wesen der Kirche hin. Sie heißt das Reich Gottes oder das Himmelreich (Matth. K. 13. Marc. 4, 26. 30. Luc. 13, 18). Die Kirche hat ihren Ursprung im Himmel, in dem göttlichen Erbarmen gegen die sündige Menschheit; ihr Zweck ist die Wieder-

herstellung des durch die Sünde zerstörten übernatürlichen Gottesreiches der Gnade oder der Himmel, d. i. die Beseligung der entsündigten Menschheit. Sie ist die irdische Vorhalle des Himmels, in gewissem Sinne eine Anticipation desselben; ferner, vermöge ihrer innigen und gnadenreichen Beziehungen zu Gott und zu Christus, das Haus Gottes (1 Tim. 3, 15 vgl. mit Eph. 2, 19. 20), die Schafherde oder die Schafhürde Christi, der Leib Christi, die Braut Christi (Joh. 10, 1 ff. Eph. 1, 13. Kol. 1, 18. 2 Kor. 11, 2. Eph. 5, 25).

Cat. Rom. l. c. q. 4: Domus autem Ecclesia idcirco appellatur, quia sit veluti una familia, quam unus paterfamilias moderatur et in qua est bonorum omnium spiritualium communio. In dem einen Hause Gottes, der Kirche, sollen die bis dahin so schroff getrennten Hälften der Menschheit, Juden und Heiden, durch die Einheit desselben übernatürlichen Gnadenlebens und derselben äußern Gemeinschaft aufs innigste verbunden werden. Die Gläubigen sind die lebendigen Bausteine, aus welchen die Kirche als ein Tempel Gottes auf Erden erbaut wird. Christus ist der Grundeckstein, welcher den ganzen Bau trägt und erhält, während die Apostel und Propheten vermöge ihrer Stellung in der Offenbarungsgeschichte als das Fundament desselben erscheinen [Eph. 2, 19: Ergo iam non estis hospites et advenae, sed estis cives sanctorum et domestici Dei; (20) superaedificati super fundamentum Apostolorum et Prophetarum, ipso summo angulari lapide Christo Iesu; (21) in quo omnis aedificatio constructa crescit in templum sanctum in Domino, (22) in quo et vos coaedificamini in habitaculum Dei in Spiritu]. Als Braut Christi ist die Kirche mit ihm durch das Band ewiger, unerschöpflicher Liebe verbunden; aus Liebe hat er sie sich erkauft um den Preis seines Blutes; durch seine wirksame Liebe oder Gnade verleiht er ihr fortdauernd ihr übernatürliches Leben und führt sie ein in die himmlische Seligkeit (Eph. 5, 25. Apg. 20, 28). Vgl. *S. Thom.*, In Eph. 4, l. 5 (§ 112, 1 b).

Auch durch eine Reihe von Parabeln hat der Erlöser einzelne Seiten in dem Wesen der Kirche erläutert (Matth. K. 13; siehe n. 3), ferner ihr Wesen näher bestimmt durch seine die äußere oder die innere Organisation der Kirche betreffenden Anordnungen. Bilder der Kirche und ihres Wirkens waren der wunderbare Fischfang, den Christus wiederholt seinen Aposteln gewährte (Luc. 5, 6. Joh. 21, 6); das mit reinen und unreinen Thieren angefüllte Gefäß, welches Petrus in der Verzückung schaute (Apg. 10, 11); das Paradies, die Arche Noes. Auch in dem ungenähten Rocke des Herrn, der von den Henkersknechten nicht zertheilt wurde (Joh. 19, 23), haben die heiligen Väter ein Bild der Kirche und ihrer Einheit erblickt (*Cypr.*, De un. Eccl. 7: Hoc unitatis sacramentum, hoc vinculum concordiae inseparabiliter cohaerentis ostenditur, quando in evangelio tunica Domini Iesu Christi non dividitur omnino nec scinditur, sed sortientibus de veste Christi, quis Christum potius indueret, integra vestis accipitur et incorrupta atque indivisa tunica possidetur.... Possidere non potest indumentum Christi, qui scindit et dividit Ecclesiam Christi).

3. Das kirchliche Lehramt hat den Begriff und das Wesen der Kirche auch in negativer Form mehrfach näher bestimmt, indem es eine Reihe häretischer Auffassungen zurückwies. Dahin gehört zunächst die Lehre der Pelagianer, Novatianer und Donatisten, daß nur die vollkommen Gerechten oder Sündelosen die Kirche bildeten. Mit der prädestinatianischen Irrlehre, daß nur die Prädestinirten von Gott Gnaden empfangen, war der andere Irrthum nothwendig gegeben, daß nur die Prä-

destinirten Glieder der Kirche seien. So lehrten Wiclef, Hus, Calvin und einzelne Jansenisten.

Aug., De haer. 88: In id etiam progrediuntur (Pel.), ut dicant vitam iustorum in hoc saeculo nullum omnino habere peccatum et ex his Ecclesiam Christi in hac mortalitate perfici, ut sit omnino sine ruga et macula, quasi non sit Christi Ecclesia, quae toto terrarum orbe clamat ad Deum: *Dimitte nobis debita nostra.*

Art. *Ioan. Hus.* damn. 1: Unica est sancta universalis Ecclesia, quae est praedestinatorum universitas. Vgl. n. 3. 5. 6; n. 21: Gratia praedestinationis est vinculum, quo corpus Ecclesiae et quodlibet eius membrum iungitur Christo capiti insolubiliter. Trid. Sess. 6, can. 28 (§ 122, 2 b). Prop. *Quesn.* damn. 72: Nota Ecclesiae christianae est, quod sit catholica, comprehendens et omnes electos et iustos terrae et omnium saeculorum. Vgl. n. 73—78. Prop. Syn. Pistor. damn. 15. Vgl. *Bellarm.* l. c. c. 2—10. Möhler a. a. O. § 51.

Das katholische Dogma unterscheidet an dem Wesen der einen von Christus gestifteten Kirche eine äußere und eine innere (unsichtbare) Seite, die sich wie Leib und Seele zu einander verhalten. Dementsprechend kann auch die Theilnahme des einzelnen Menschen an der kirchlichen Gemeinschaft, seine Eingliederung in dieselbe eine mehr oder minder vollkommene sein. Sie ist entweder eine zugleich äußerliche und innerliche, d. i. eine Theilnahme an der äußern Einheit oder Gemeinschaft der Glaubens, der Sacramente, der hierarchischen Ordnung (*corpus* Ecclesiae) und an dem Gnadenleben der Kirche (*anima* Ecclesiae), oder eine bloß äußerliche, welche an sich gewiß nicht zum Heile genügt, jedoch auch für die Erlangung oder Wiedererlangung desselben nicht werthlos ist. Solcher Art ist die Stellung derjenigen zur Kirche, welche sich zwar äußerlich zu ihr bekennen, innerlich jedoch dem Unglauben oder der Häresie verfallen sind, in gewissem Sinne auch die der Todsünder. Letztere haben indes vermöge ihres Glaubens noch in etwa Antheil an dem innern Leben der Kirche. Es ist auch denkbar, daß jemand an dem innern Gnadenleben der Kirche theilnimmt, während er äußerlich ihr noch fern steht oder von ihr ausgeschieden wurde (Katechumenen, Irrgläubige oder Excommunicirte, welche im Stande der Gnade sich befinden).

Conc. Prov. Col. P. I, c. 21: Ecclesia igitur est novum hominum redintegratorum genus, quod a Christo ducit originem, quemadmodum homines lapsi ab Adamo. In Adamo adoptione spoliati, dum Baptismate visibiliter in Ecclesiam cooptamur, invisibiliter Christo per gratiam coniungimur et filii adoptivi constituimur. Neque enim ut Ecclesiae externo accessu coniungamur, ad salutem sufficit; sed ut eius etiam animae per gratiam sanctificantem inseramur eaque vivamus, necesse est. Cum videlicet tum iusti tum iniusti, modo Baptismate suscepto Christi doctrinam profiteantur legitimisque subsint pastoribus, ad Ecclesiae visibile corpus pertineant, eius tamen anima soli iusti vivunt, quippe qui soli intime Christo sunt coniuncti. *Hac autem ratione non duae constituuntur Ecclesiae,* visibilis altera, altera invisibilis, sed una eademque Ecclesia visibilis corpore vivo, sicut et corpus et anima unum constituunt hominem visibilem. Cat. Rom. P. I, c. 10, q. 24: Membra vero

mortua, nimirum homines sceleribus obstricti et a Dei gratia alienati, hoc quidem bono non privantur, ut huius corporis membra esse desinant: sed, cum sint mortua, fructum spiritualem, qui ad iustos et pios homines pervenit, non percipiunt. Tametsi, cum in Ecclesia sint, ad amissam gratiam vitamque recuperandam ab iis adiuvantur, qui spiritu vivunt, et eos fructus capiunt, quorum expertes esse dubitari non potest, qui omnino ab Ecclesia sunt praecisi.

Bellarm., De Eccl. milit. 2: Notandum est autem ex Augustino (Brevic. coll. c. Donat. n. 3), Ecclesiam esse corpus vivum, in quo est anima et corpus, et quidem anima sunt interna dona Spiritus Sancti, fides, spes, caritas etc. Corpus sunt externa professio fidei et communicatio Sacramentorum. Ex quo fit, ut quidam sint de anima et de corpore Ecclesiae, et proinde uniti Christo capiti interius et exterius, et tales sunt perfectissime de Ecclesia; sunt enim quasi membra viva in corpore; quamvis etiam inter istos aliqui magis, aliqui minus vitam participent et aliqui etiam solum initium vitae habeant et quasi sensum, sed non motum, ut qui habent solam fidem sine caritate. Rursum aliqui sunt de anima, et non de corpore, ut catechumeni vel excommunicati, si fidem et caritatem habeant, quod fieri potest. Denique aliqui sunt de corpore et non de anima, ut qui nullam habent internam virtutem et tamen spe aut timore aliquo temporali profitentur fidem, et in Sacramentis communicant sub regimine pastorum. Vgl. *S. Thom.* 3, q. 8, a. 3 (§ 110, 2).

Gegen die obengenannten Irrthümer haben schon die heiligen Väter die Parabeln des Neuen Testamentes geltend gemacht, in welchen die Kirche als eine aus Gerechten und Sündern, Auserwählten und Verworfenen bestehende Gemeinschaft geschildert wird. Sie ist der Acker, auf welchem neben dem von Gott gesäeten Weizen auch mancherlei Unkraut wächst und bis zur Zeit der Ernte (dem Gerichte) belassen wird (Matth. 13, 24); sie ist die Tenne, auf welcher Weizen und Spreu sich nebeneinander findet (Matth. 3, 12), oder das Fischnetz, in welchem allerlei Fische, brauchbare und unbrauchbare, gefangen werden (Matth. 13, 47); sie ist einem Hochzeitsmahle vergleichbar, bei welchem nicht alle Gäste in hochzeitlichem Kleide erscheinen (Matth. 22, 11); ihre Glieder sind theils thörichten theils weisen Jungfrauen, treuen und untreuen Knechten, theils Schafen theils Böcken, theils kostbaren theils werthlosen Gefäßen vergleichbar (Matth. 25, 1. 14. 32. 2 Tim. 2, 20); sie werden am Tage des göttlichen Gerichtes theils beseligt theils verworfen werden. Vgl. *Aug.*, C. ep. Parmen. III, 3.

Cypr., Ep. 54 (51), 3: Nam etsi videntur in Ecclesia esse zizania, non tamen impediri debet aut fides aut caritas nostra, ut, quoniam zizania esse in Ecclesia cernimus, ipsi de Ecclesia recedamus. Nobis tantummodo laborandum est, ut frumentum esse possimus, ut, cum coeperit frumentum dominicis horreis condi, fructum pro opere nostro et labore capiamus. Apostolus in epistola sua dicit: *In domo autem magna non solum vasa sunt aurea et argentea, sed et lignea et fictilia, et quaedam quidem honorata, quaedam vero inhonorata* (2 Tim. 2, 20). Nos operam demus, fratres carissimi, et quantum possumus laboremus, ut vasa aurea vel argentea simus. Ceterum fictilia vasa confringere Domino soli concessum est, cui et virga ferrea data est. . . . Nec quisquam sibi . . . vindicare potest, . . . a frumento universa zizania humano iudicio segregare. Vgl. Ep. 55 (52), 21. *Aug.*, Brevic. coll. c. Donat. 9, 16: Haec duo tempora Ecclesiae, quae nunc est et qualis tunc (in futuro

saeculo) erit, significata esse etiam duabus piscationibus: una ante resurrectionem Christi, quando mitti iussit retia, nec sinistram nec dexteram nominans partem (Luc. 5, 4), ut nec solos malos, nec solos bonos, sed commixtos bonis malos intra retia suorum sacramentorum futuros doceret; post resurrectionem autem quando iussit retia mitti in dexteram partem (Ioan. 21, 6), ut post resurrectionem nostram bonos solos in Ecclesia futuros intelligeremus, ubi ulterius haereses et schismata non erunt, quibus modo retia disrumpuntur.

Bezüglich der Prädestinirten vgl. *Aug.,* In Ioan. tr. 45, n. 12: Secundum istam ergo praescientiam Dei et praedestinationem, quam multae oves foris, quam multi lupi intus, et quam multae oves intus et quam multi lupi foris! Quid est quod dixi: quam multae oves foris? Quam multi modo luxuriantur, casti futuri: quam multi blasphemant Christum, credituri in Christum! ... Item quam multi intus laudant, blasphematuri; casti sunt, fornicaturi ... stant, casuri; non sunt oves! De praedestinatis enim loquimur; de his loquimur, quos novit Dominus, qui sunt eius. De un. Eccl. 12. 13. De vera rel. 6, 10: Carnales autem suos, id est, viventes aut sentientes carnaliter, tamquam paleas tolerat (Eccl.), quibus in area frumenta tutiora sunt, donec talibus tegminibus exuantur. Also nicht weil jemand zur Kirche gehört, ist er auch ein Prädestinirter, und umgekehrt kann jemand ein Prädestinirter sein, ohne an der (äußern) Kirchengemeinschaft theilzuhaben.

Wenn die Kirche nur aus Gerechten oder Prädestinirten bestände, so wäre sie eine Gott allein erkennbare, rein geistige oder unsichtbare Gemeinschaft. Die Offenbarung lehrt das Gegentheil (siehe n. 4). Ferner ist jene Anschauung unvereinbar mit dem wesentlichen Berufe der Kirche, die gefallene Menschheit im ganzen wie in ihren einzelnen Gliedern nach und nach für Christus zu erziehen, sie im Besitze seiner Gnade zu erhalten und zu fördern und ihr dieselbe immer wieder von neuem zu vermitteln (das Sacrament der Buße), wenn sie durch den Rückfall in die Sünde verloren ging. Der letzte Grund jenes Irrthums ist daher auch in einer falschen Auffassung der menschlichen Natur oder der Wirksamkeit der Gnade zu suchen. Vgl. § 119.

4. Die Kirche ist eine sichtbare, mit einer bestimmten Verfassung von dem Erlöser ausgestattete Gemeinschaft, eine sichtbare Heilsanstalt. Sie ist eine Gemeinschaft von Menschen, welche gewisse äußere und innere übernatürliche Güter und Eigenschaften miteinander gemein haben. Die wechselseitige Verbindung ihrer Glieder ist keine bloß innerliche oder geistige, sondern zugleich auch eine äußerliche und für den Menschen erkennbare. Die innere und die äußere Seite der Kirche bedingen sich wechselseitig, ähnlich wie in den heiligen Sacramenten die Gnade und das äußere Zeichen. Die äußere, sichtbare Gemeinschaft ist die Trägerin und Vermittlerin der innern, geistigen Gnadengüter der Erlösung, und diese hinwieder sind es, denen die äußere Gemeinschaft ihr Dasein, ihr Leben, ihre Wirksamkeit verdankt. Beide wesentlichen Bestandtheile der Kirche traten darum auch gleichzeitig durch die schöpferische Macht der Gnade und den Willen Christi in dem Collegium der Apostel ins Dasein und wurden gleichzeitig am Pfingstfeste zu Jerusalem der Welt geoffenbart. Aus der Heiligen Schrift und der Tradition sowie aus der Natur der Sache ergeben sich die mannigfachsten Beweise für dieses Dogma.

a) Die prophetischen Schilderungen der Kirche im Alten Testamente enthalten auch den Gedanken, daß sie ein sichtbares, an seinem eigenthümlichen Leben und Wirken erkennbares Reich Gottes sein werde, welches alle Völker der Erde umfaßt, wie ja auch die alttestamentliche Heilsanstalt (ihr Vorbild) eine sichtbare war.

Is. 2, 2: Et erit in novissimis diebus praeparatus mons domus Domini in vertice montium, et elevabitur super colles, et fluent ad eum omnes gentes. (3) Et ibunt populi multi et dicent: Venite et ascendamus ad montem Domini, et ad domum Dei Iacob, et docebit nos vias suas, et ambulabimus in semitis eius; quia de Sion exibit lex, et Verbum Domini de Ierusalem (*Hier.*, In Is. 29: Super quem [montem Sion] Ecclesiae civitas sita latere non potest). Dan. 2, 44 (am Schlusse der Erklärung über den Stein, welcher den Koloß der heidnischen Weltreiche zertrümmern soll): In diebus autem regnorum illorum suscitabit Deus coeli regnum, quod in aeternum non dissipabitur, et regnum eius alteri populo non tradetur; comminuet autem, et consumet universa regna haec, et ipsum stabit in aeternum. Vgl. Selbst, Die Kirche Jesu Christi nach der Weissagung der Propheten (Mainz 1883) S. 176 ff.

b) Als eine sichtbare Gemeinschaft hat Christus die Kirche thatsächlich verwirklicht und organisirt, indem er die Apostel berief und sie mit seinen göttlichen Vollmachten der Lehre und der Gnadenspendung betraute; indem er den Primat Petri und seiner Nachfolger als Mittelpunkt und Quelle der Einheit der Kirche schuf; indem er die heiligen Sacramente und das heilige Opfer und zur Verwaltung dieser Gnadenschätze den Episkopat und das Priesterthum einsetzte; indem er die apostolische Predigt und die Spendung der heiligen Sacramente als Mittel zur Erhaltung und Ausbreitung seines Reiches bis ans Weltende anordnete; indem er erklärte, wer auf die Kirche nicht höre, solle als ein Ausgeschlossener, wie ein Heide und öffentlicher Sünder, angesehen werden. Einen sehr deutlichen Beweis enthält auch das hohepriesterliche Gebet Christi um die Einheit der Kirche. Diese wird hier ausdrücklich als ein der ganzen Welt erkennbares Merkmal der Gottheit Christi und des göttlichen Charakters der Kirche bezeichnet.

Joh. 17, 20: Non pro eis (Ap.) autem rogo tantum, sed et pro eis, qui credituri sunt per verbum eorum in me, (21) ut omnes unum sint, sicut tu, Pater, in me et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint, ut credat mundus, quia tu me misisti. (22) Et ego claritatem, quam dedisti mihi, dedi eis, ut sint unum, sicut et nos unum sumus. (23) Ego in eis et tu in me, ut sint consummati in unum, et cognoscat mundus, quia tu me misisti, et dilexisti eos, sicut et me dilexisti. Vgl. Möhler, Symbolik S. 348 (§ 37): „Welche Fülle von Gedanken! Um das Geschenk der Einheit und Einigkeit aller derer, die je glauben werden, bittet der Herr; und um eine Einheit, die ihr Vorbild in dem Verhältnisse nur findet, das zwischen dem Vater und dem Menschensohne stattfindet. ‚In uns sollen sie eins sein'; d. h. die Einheit der an mich Glaubenden ist so erhabener Natur, daß sie nur durch höhere Lebensmittheilung, durch ein göttliches Princip bewirkt werden kann, durch den einen Glauben, dieselbe Hoffnung und die Liebe, die göttlicher Setzung sind. Gleichwie nun aber der lebendige Grund dieser Einheit göttlich ist, so soll sie auch göttliche Folgen haben: die Welt soll durch diese Einheit die höhere Sendung Christi erkennen. Die Einheit muß eine sichtbare, in die Augen fallende sein, durch dieselbe Lehre, durch wirkliche gegenseitige Verhältnisse und Be-

ziehungen aller Jünger Christi unter sich wahrnehmbar sein, weil sonst nicht etwas anderes aus ihr könnte abgeleitet werden."

Die Gleichnisse Christi von der auf dem Berge liegenden Stadt und von dem überallhin leuchtenden Licht (Matth. 5, 14. 15) werden von einzelnen Vätern auf das vorliegende Dogma bezogen. Auch die oben bereits genannten Parabeln (n. 3) setzen dasselbe voraus.

Die Apostel verkünden zunächst thatsächlich dieselbe Wahrheit, indem sie die ihnen von Christus verliehenen Vollmachten ausüben und die Kirche als eine Gemeinschaft oder Gemeinde der Gläubigen ordnen und regieren, neue Glieder in dieselbe aufnehmen, andere ausschließen (1 Kor. 5, 4. 2 Kor. 2, 10); indem sie sich Gehülfen und Nachfolger in ihren Aemtern bestellen; indem sie die Gläubigen zum Gehorsam gegen die kirchlichen Vorsteher ermahnen, die vom Heiligen Geiste zur Regierung der Kirche berufen seien; indem sie dieselben anweisen, von den Priestern sich die Gnadenmittel spenden zu lassen (Jac. 5, 14).

In den ersten Anfängen ihrer Geschichte tritt uns die Kirche auch sofort als eine sichtbare Gemeinschaft entgegen, welche die Einheit der Lehre und des Gottesdienstes pflegt und durch ihr wunderbar einträchtiges Leben, durch die wechselseitige Liebe ihrer Glieder die Bewunderung des Judenthums und der Heiden auf sich zieht, darum auch ebensosehr zum Gegenstande des feindseligsten Hasses und der Verfolgung wird.

Apg. 2, 41: Qui ergo receperunt sermonem eius, baptizati sunt; et appositae sunt in die illa animae circiter tria millia. (42) Erant autem perseverantes in doctrina Apostolorum et communicatione fractionis panis et orationibus. V. 44: Omnes etiam, qui credebant, erant pariter (ἐπὶ τὸ αὐτό), et habebant omnia communia. V. 46: Quotidie quoque perdurantes unanimiter in templo, et frangentes circa domos panem, sumebant cibum cum exsultatione et simplicitate cordis, (47) collaudantes Deum, et habentes gratiam ad omnem plebem. Dominus autem augebat, qui salvi fierent quotidie in idipsum. Vgl. 4, 31 ff.; 5, 38 ff.; 12, 1—3; 8, 1—3 u. s. f.

Ganz ausdrücklich stellt der Apostel Paulus die Kirche dar als einen von Christus geschaffenen göttlich-menschlichen Organismus. Sie ist Christi mystischer Leib, im äußern mannigfach gegliedert vermöge der verschiedenen Gnadengaben und Aemter, die er den Einzelnen verleiht, innerlich von dem einen heiligen Geiste erfüllt und belebt und mit Christus als dem einen Haupte unzertrennlich verbunden. Daher ist auch die Bewahrung der wechselseitigen Liebe und der Eintracht eine der wesentlichsten christlichen Pflichten. Alle diese Sätze sind auf eine rein innerliche, unsichtbare Kirche schlechthin nicht anwendbar.

Dieselben Gedanken spricht der Apostel aus, wenn er die Kirche den Gottesbau nennt, welcher auf dem Fundamente der Apostel und Propheten und dem Grundeckſteine Christus auferbaut wird (n. 2), oder die Säule und Grundfeste der Wahrheit, weil sie vermöge ihrer göttlichen Autorität und Unfehlbarkeit allen Menschen die untrügliche Norm des Glaubens darbietet (1 Tim. 3, 15).

1 Kor. 12, 12: Sicut enim corpus unum est, et membra habet multa, omnia autem membra corporis cum sint multa, unum tamen corpus sunt, ita et Christus. (13) Etenim in uno Spiritu omnes nos in unum corpus baptizati sumus, sive Iudaei, sive gentiles, sive servi, sive liberi; et omnes in uno Spiritu potati sumus. V. 27: Vos autem estis corpus Christi, et membra de membro. (28) Et quosdam quidem posuit Deus in Ecclesia primum Apostolos, secundo Pophetas, tertio Doctores, deinde virtutes, exinde gratias curationum,

opitulationes, gubernationes, genera linguarum, interpretationes sermonum. Eph. 4, 1: Obsecro itaque vos ego vinctus in Domino, ut digne ambuletis vocatione, qua vocati estis, (2) cum omni humilitate et mansuetudine, cum patientia, supportantes invicem in caritate, (3) solliciti servare unitatem Spiritus in vinculo pacis. (4) Unum corpus et unus Spiritus, sicut vocati estis in una spe vocationis vestrae. V. 7—10 (§ 111, 2). 14—16 (§ 112, 1 b). Röm. 12, 3—8.

c) Aehnliche Ermahnungen zur Eintracht im kirchlichen Leben, zum Gehorsam gegen die kirchliche Hierarchie, insbesondere gegen die Bischöfe, finden sich sofort auch bei den apostolischen Vätern. Vgl. *Clem. Rom.*, Ad Cor. 46. 54. 56. Sie bilden vor allem das Thema, welches der hl. Ignatius in seinen Briefen behandelt. Der Gehorsam gegen den Bischof gilt ihm als Grundprincip des christlichen Lebens. Er gebraucht zuerst den Ausdruck „katholische Kirche“, um alle Gläubigen aller Orte als eine große Gemeinschaft zu bezeichnen (Smyrn. 8), die er hinwieder auch den Liebesbund nennt, dessen Vorsteherin die römische Kirche ist (Rom., Prooem.). Vgl. oben S. 209. 441. Die Idee der Kirche betrachtet der hl. Ignatius überall in ihrem innern Zusammenhang mit der Lehre von der Menschwerdung des Sohnes Gottes, im Gegensatz zum Judaismus und Doketismus (siehe oben § 96, 2 c). Gleichwie der Erlöser wahrhaft und wirklich in die Gemeinschaft unserer menschlichen Natur eingetreten ist, so stehen auch die Glieder der Kirche dem Fleische und dem Geiste nach, d. i. durch eine zugleich äußerliche und innerliche Gemeinschaft, mit ihm in Verbindung. Die Einheit dieser kirchlichen Gemeinschaft zu erhalten, ist der Zweck der von Gott eingesetzten Hierarchie; die Unterwerfung unter dieselbe ist die unerläßliche Bedingung der Theilnahme an den Gnaden Christi. Die zweite Hauptquelle der kirchlichen Einheit ist die heilige Eucharistie. Vgl. z. B. Eph. 3 (§ 7, 2 b). Ibid. c. 4: „Daher geziemt es sich für euch, nach der Willensmeinung des Bischofs einträchtig zu wandeln, was ihr auch thut. Denn eure preiswürdige, gottgefällige Priesterschaft ist so harmonisch gestimmt mit dem Bischof, wie zu der Cither die Saiten. Deshalb wird in eurer Einhelligkeit und einstimmigen Liebe Christus besungen.“ Magn. 6. 7: „Gleichwie also der Herr nichts gethan hat ohne den Vater, da er mit ihm eins ist, weder durch sich selbst noch durch die Apostel: so unternehmet auch ihr nichts ohne den Bischof und die Presbyter. Versuchet es nicht, etwas als wohlgethan erscheinen zu lassen, was ihr eigenmächtig unternommen habt.“ Trall. 3: „In ähnlicher Weise sollen alle die Diakonen achten wie Jesum Christum, und den Bischof wie den Sohn des Vaters, und die Priester als einen Senat Gottes und ein Collegium der Apostel. Ohne diese kann von einer Kirche keine Rede sein.“ Philad. 3: „Täuschet euch nicht, meine Brüder; wenn jemand einem Schismatiker anhängt, so wird er keinen Theil haben am Reiche Gottes; und wenn jemand in einer anderweitigen Meinung wandelt, so ist er in das Leiden nicht eingeschlossen.“ Ibid. c. 4: „Beeifert euch daher, eine Eucharistie zu empfangen; denn es ist nur ein Fleisch unseres Herrn Jesu Christi und nur ein Kelch zur Vereinigung mit seinem Blute, ein Opferaltar gleichwie ein Bischof, zugleich mit der Priesterschaft und den Diakonen, meinen Mitknechten, damit ihr, was ihr nur thuet, in Gott thuet.“ Vgl. Nirschl, Die Theol. des hl. Ignatius S. 33. 38. 49.

In ähnlicher Weise (indirect) bezeugen die spätern Väter das Dogma, indem sie betonen, daß wir den Glauben von der Kirche oder vom Episkopat empfangen und in Einheit des Glaubens mit der kirchlichen Gemeinschaft verharren müssen, wenn wir der Wahrheit und des Heiles theilhaft werden wollen. Vgl. über die Lehre des hl. Irenäus und Tertullians § 7, 2 b. Auch der hl. Cyprian gründet seine

Erörterungen über das Wesen der Kirche auf das christologische Dogma. Auch er leitet aus diesem Zusammenhange die Idee der Kirche als einer zugleich äußern und innern Gemeinschaft der Erlösten sowie die Einheit als wesentliche Eigenschaft der Kirche ab. Das Festhalten an der kirchlichen Einheit ist eine unerläßliche Bedingung des Heiles. Die Einheit der Kirche aber in diesem Sinne hat die Sichtbarkeit derselben zur nothwendigen Voraussetzung.

Cypr., De unit. Eccl. 7 (oben n. 2); ibid. c. 23: Deus unus est, et Christus unus, et una Ecclesia eius, et fides una, et plebs in solidam corporis unitatem concordiae glutino copulata. Scindi unitas non potest, nec corpus unum discidio compaginis separari, divulsis laceratione visceribus in frusta discerpi. Quidquid a matrice discesserit, seorsum vivere et spirare non poterit, substantiam salutis amittit. Ep. 54, 3 (oben n. 3). Die Häretiker und Schismatiker mögen sich nicht auf Matth. 18, 20 (Ubi enim sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum) berufen; denn der Heiland sage vorher, die Eintracht sei eine Bedingung der Gottgefälligkeit (V. 19: Dico vobis, quoniam si duobus ex vobis *convenerit* in terra, de omni re, quamcumque petieritis, continget vobis a Patre meo, qui in coelis est): Quomodo autem potest ei cum aliquo convenire, cui cum corpore ipsius Ecclesiae et cum universa fraternitate non convenit? Quomodo possunt duo aut tres in nomine Christi colligi, quos constat a Christo et ab eius evangelio separari? (De unit. Eccl. 12.) Die im Primate wurzelnde Einheit des Episkopates ist das von Gott geordnete Mittel zur Erhaltung der kirchlichen Einheit. Als eine sichtbare, einheitliche Gemeinschaft wird die Kirche schön geschildert De unit. Eccl. 5: Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur. Ecclesia quoque una est, quae in multitudinem latius incremento foecunditatis extenditur, quomodo solis multi radii, sed lumen unum; et rami arboris multi, sed robur unum tenaci radice fundatum; et cum de fonte uno rivi plurimi defluunt, numerositas licet diffusa videatur exundantis copiae largitate, unitas tamen servatur in origine. Avelle radium solis a corpore, divisionem lucis unitas non capit; ab arbore frange ramum, fractus germinare non poterit; a fonte praecide rivum, praecisus arescit. Sic et Ecclesia Domini luce perfusa per orbem totum radios suos porrigit; unum tamen lumen est, quod ubique diffunditur, nec unitas corporis separatur. Ramos suos in universam terram copia ubertatis extendit, profluentes largiter rivos latius expandit, unum tamen caput est et origo una et una mater foecunditatis successibus copiosa; illius foetu nascimur, illius lacte nutrimur, spiritu eius animamur. Vgl. Joh. Peters, Der hl. Cyprian von Carthago (Regensburg 1877) S. 259.

Das donatistische Schisma gab dem hl. Augustinus Veranlassung, den Charakter der Kirche als einer sichtbaren Gemeinschaft der Gläubigen direct hervorzuheben. Es sei klar, daß jene Schismatiker von der Kirche Christi getrennt seien; denn diese sei in der ganzen Welt bekannt und als eine göttliche Stiftung, als Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen für jeden leicht erkennbar. Dabei beruft sich der hl. Augustinus oft auf Dan. 2, 35 ff. Matth. 5, 14.

Aug., C. lit. Petil. II, 104: Non estis in civitate super montem constituta, quae certum signum hoc habet, quod abscondi non potest. Nota est ergo omnibus gentibus; pars autem Donati ignota est pluribus gentibus: non est ergo ipsa. In Ioan. tr. 4, n. 4: Non enim alicui incognitum erat nomen Christi apud Iudaeos. . . . Cum sperarent venturum, sic offenderunt in prae-

sentem, offenderunt tamquam in humilem lapidem. Lapis enim ille adhuc parvus erat, iam quidem praecisus de monte sine manibus (Dan. 2, 34). . . . Nondum creverat lapis ille, et impleverat orbem terrarum; quod ostendit in regno suo, quod est Ecclesia, qua implevit totam faciem terrae. . . . Sed ignoscendum est Iudaeis, quia offenderunt in lapidem, qui nondum creverat. Quales sunt illi, qui in ipsum montem offenderunt? Iam de quibus dicam cognoscitis. Qui negant Ecclesiam toto orbe diffusam, non in humilem lapidem, sed in ipsum montem offendunt, quod factus est ille lapis dum cresceret. Caeci Iudaei non viderunt humilem lapidem: quanta caecitas est non videre montem! In 1 Ioan. tr. 2, n. 3: *In sole posuit tabernaculum suum* (Ps. 18, 6), id est, in manifesto. Tabernaculum eius caro eius; tabernaculum eius Ecclesia eius; in sole posita est, non est in nocte, sed in die.

d) Die speculativen Beweisgründe sind in obigen Erörterungen der heiligen Väter bereits angedeutet. Die Person des Erlösers, welche die göttliche und menschliche Natur in sich vereinigt, gilt den heiligen Vätern als ein Vorbild der Kirche, sofern auch sie eine göttlich-menschliche, eine innerliche und äußerliche Gemeinschaft der Gläubigen ist. Ebenso entspricht dem innern und äußern Wirken des Gottmenschen zum Heile der Menschheit die analoge zweifache Wirksamkeit der Kirche. — Die Art und Weise, in welcher die Gründung der Kirche am Pfingstfeste zu Jerusalem vollendet und der Welt geoffenbart wurde, läßt ihren Charakter als einer sichtbaren Gemeinschaft deutlich hervortreten (Apg. 1, 4. 14; 2, 3). — Diese sichtbare Gemeinschaft erscheint sofort auch als die von Gott bestellte Mittlerin des Heiles für die ganze Menschheit. Von ihr geht die Predigt des Evangeliums und die Spendung der Gnadenmittel aus. Durch ihre Vermittlung tritt der Einzelne mit Christus in Verbindung. Dadurch wird „das unmittelbare Band zu Christus" nicht beseitigt, wie man protestantischerseits behauptete; es ist nur der von Gott geordnete Weg bezeichnet, auf welchem man zu einer unmittelbaren Verbindung mit Christus, d. i. zum Besitze seiner Wahrheit und Gnade, gelangt, sowie die unerläßliche Bedingung, um in diesem Besitze zu verharren. — Wenn die Religion überhaupt, sowohl ihrer Idee nach wie auch nach Ausweis der Geschichte, mit ihrer Wirksamkeit nicht auf das Innere des einzelnen Menschen beschränkt bleiben kann; wenn sie nothwendig einen äußern Cult fordert und die Menschen zu einem gemeinsamen religiösen Leben und Streben verbindet: so müssen diese Eigenthümlichkeiten dem Christenthum, der denkbar höchsten und vollkommensten, der einzig wahren Religion, in vorzüglichem Maße innewohnen. Dazu kommt, daß das Christenthum vornehmlich auch zu dem Zweck von Gott bestimmt ist, die durch die Sünde zerstörte innere und äußere Einheit und Einigkeit der Menschen wiederherzustellen [Eph. 2, 13: Nunc autem in Christo Iesu vos, qui aliquando eratis longe, facti estis prope in sanguine Christi. (14) Ipse enim est pax nostra. . . . (17) Et veniens evangelizavit pacem vobis, qui longe fuistis, et pacem iis, qui prope; (18) quoniam per ipsum habemus accessum ambo in uno Spiritu ad Patrem. V. 19—22 S. 669]. Wenn die Kirche auf eine unsichtbare, innerliche Verbindung der Gläubigen beschränkt wäre, so würde sie mit der Idee und dem Zweck des Christenthums in schroffem Widerspruche stehen. — Es wäre dann auch unverständlich, wozu Christus die Hierarchie, das Lehramt und äußere Gnadenmittel eingesetzt habe. Kurz und treffend bezeichnet der hl. Thomas das wechselseitige Verhältniß der innern und äußern Seite des kirchlichen Lebens: Dicendum, quod decor Ecclesiae principaliter in interioribus consistit; sed etiam exteriores actus ad eundem decorem pertinent, in quantum ab interiori progrediuntur

et in quantum interiorem decorem conservant (IV. Sent. d. 15, q. 3, a. 1, sol. 4 ad 1). Vgl. Möhler, Symbolik § 36. 37.

Der Lehrbegriff der Reformatoren in Bezug auf den vorliegenden Punkt war durchaus schwankend; bald wurde die Unsichtbarkeit der Kirche behauptet, bald wieder eingeschränkt. Sie sahen sich zur Verwerfung des wahren Kirchenbegriffs genöthigt, weil ihre Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein und von der Heiligen Schrift als einziger Quelle und Norm und Richterin des Glaubens keinen Raum übrig ließ für eine objective, das Heil dem Einzelnen vermittelnde Gemeinschaft oder Heilsanstalt (siehe oben § 5, 3; 7, 2). In der Praxis wurde die Idee der unsichtbaren Kirche von ihnen, wie von allen ihren Vorgängern, schlechthin verleugnet. Im Verlaufe der Zeit wurde es auch theoretisch immer bestimmter von protestantischen Theologen anerkannt und ausgesprochen, daß eine „unsichtbare Kirche" ein innerlich widersprechender Begriff und mit der Heiligen Schrift unvereinbar sei. Vgl. *Bellarm.* l. c. c. 11. 12. Möhler a. a. O. § 46—51. Hettinger, Apologie des Christenthums IV, 12. Vortr. (9. Aufl. S. 71—87). J. Deby, Die Eine wahre Kirche (Freib. 1879) S. 87.

(R. Rothe,) Anfänge der christl. Kirche S. 100: „Eine unsichtbare Kirche ist eine contradictio in adiecto. . . . Die Vorstellung ist erst gebildet worden, als man factisch den Begriff der Kirche in seiner vollendeten Entwicklung als Begriff der katholischen Kirche aufgegeben hatte." (Kahnis,) Luther. Dogm. II, 627: „Man muß zugestehen, daß der Protestantismus nicht ohne Einseitigkeit dem mittelalterlich-römischen (?) Kirchenbegriff die Seele der Gemeinschaft der Gläubigen entgegengesetzt hat. Es ist gewiß, daß, was die Schrift Leib Christi, Tempel des Heiligen Geistes u. s. w. nennt, die so innere als äußere Gemeinschaft ist, wie denn auch die altkatholische Kirche beide Seiten zwar unterschieden, aber nicht geschieden hat."

§ 128.

Der göttliche Ursprung, die göttlichen Rechte und die Selbständigkeit der Kirche.

1. Die Kirche ist eine Schöpfung Christi, des Sohnes Gottes. Sie ist darum göttlichen, und zwar unmittelbar göttlichen Ursprungs, Gottes Werk und Gottes ausschließliches Eigenthum. Das Recht der Kirche, auf Erden zu existiren und zu wirken, so wie Christus es bestimmt hat, ist demnach ein unmittelbar göttliches, d. h. in dem Willen Gottes gründendes, von Gott direct verliehenes und verwirklichtes. Es kann nicht durch die Anerkennung einer geschöpflichen Macht oder Autorität bedingt sein; es kann ihr nicht ohne Verletzung der göttlichen Weltordnung geschmälert oder aberkannt werden. Die Kirche ist vermöge ihres unmittelbar göttlichen Ursprunges ihrem Wesen nach eine durchaus selbständige, von jeder irdischen Macht unabhängige sociale Institution, eine vollkommene, für sich bestehende Gesellschaft (societas perfecta). Aber ebensosehr ist sie ihrerseits Christo schlechthin unterworfen und an sein Gesetz unverbrüchlich gebunden.

Vatic. Sess. 4, Prooem. Conc. Prov. Col. P. I, c. 21 (§ 127, 1. 2); c. 25: Non ab imperio civili, sed a Christo suo auctore, Ecclesia amplissimam hanc potestatem accepit. Ecclesia, tamquam *societas perfecta suique iuris,*

cum societate civili confundi minime potest. Alia enim est Ecclesiae, quae immediate a Christo instituta est, alia civitatis *origo;* alius Ecclesiae, hominum aeternam salutem procurantis, alius civitatis est *finis;* aliis Ecclesia, cui supernaturalia a Christo commissa sunt *subsidia*, aliis civitas utitur adminiculis; alia est Ecclesiae, cui certa et immutabilis a Christo indita est *forma*, alia civitatis mutabilis est constitutio.

Syll. Prop. 19: Ecclesia non est vera perfectaque societas plane libera, nec pollet suis propriis et constantibus iuribus sibi a divino suo fundatore collatis, sed civilis potestatis est definire, quae sint Ecclesiae iura ac limites, intra quos eadem iura exercere queat. Prop. 20: Ecclesiastica potestas suam auctoritatem exercere non debet absque civilis gubernii venia et assensu. *Pius IX.*, Alloc. 17. Dec. 1860. *Leo XIII.*, Encycl. *Immortale Dei* (1. Nov. 1885), § *Nam unigenitus.*

Alle übrigen socialen Institutionen, von der Familie angefangen bis hinauf zum Staate, sind nur mittelbar göttlichen Ursprunges. Gott hat sie nicht selbst direct ins Dasein gerufen wie die Kirche; wohl aber hat er die sittlichen Kräfte und die socialen Triebe in die menschliche Natur hineingelegt, aus welchen jene socialen Bildungen naturgemäß entsprungen sind. Cat. Rom. P. I, c. 10, q. 3: Etenim in evocatione, quam Ecclesia significat, statim divinae gratiae benignitas et splendor elucet, intelligimusque Ecclesiam ab aliis rebus publicis maxime differre. Illae enim humana ratione et prudentia nituntur, haec autem Dei sapientia et consilio constituta est. Vgl. q. 19 (unten § 130, 2).

Der Ursprung des Staates ist darum auch als ein natürlicher, der der Kirche als ein übernatürlicher zu bezeichnen. Die Kirche ist eine directe, auf die übernatürliche Begnadigung und Beseligung des Menschen abzweckende Offenbarung der göttlichen Weisheit, Allmacht und Liebe. Sie konnte schlechthin nur durch den freien Willen Gottes ins Dasein gerufen werden. Siehe § 129.

2. Schon in den alttestamentlichen Weissagungen wurde darauf hingedeutet, daß der Messias ein neues, universales und unvergängliches Gottesreich auf Erden gründen werde, welches seinem Wesen und seiner Wirksamkeit nach die jüdische Theokratie weit überragen soll. Christus selbst hat die Stiftung der Kirche als sein Werk verheißen und diese Verheißung thatsächlich ausgeführt. Er nennt die Kirche ausdrücklich sein Eigenthum. Die Apostel haben in der mannigfachsten Weise über den göttlichen Ursprung der Kirche sowie ihre innern Beziehungen zu Christus und zu seinem Opfertode sich ausgesprochen.

Is. 2, 2 ff.; 54, 1 ff.; 59, 21; 60, 1 ff. Dan. 2, 44 (§ 127, 4). Vgl. Selbst a. a. O. S. 290. Stimmen aus Maria-Laach XVII, 117 ff.

Matth. 3, 1: In diebus autem illis venit Ioannes Baptista praedicans in deserto Iudaeae, (2) et dicens: Poenitentiam agite, appropinquavit enim regnum coelorum. Luc. 1, 32: Hic erit magnus, et Filius Altissimi vocabitur, et dabit illi Dominus Deus sedem David patris eius, et regnabit in domo Iacob in aeternum; (33) et regni eius non erit finis. Vgl. auch *Aug.*, In Ps. 30 enarr. 3, n. 8: Obscurius dixerunt Prophetae de Christo quam de Ecclesia; puto, propterea quia videbant in spiritu contra Ecclesiam homines facturos esse particulas, et de Christo non tantam litem habituros, de Ecclesia magnas contentiones excitaturos. Ideo illud, unde maiores lites futurae erant, planius

praedictum et apertius prophetatum est, ut ad iudicium illis valeat, qui *viderunt et foras fugerunt.*

Matth. 16, 18: Tu es Petrus, et super hanc petram *aedificabo* Ecclesiam *meam.* Ueber die zur Ausführung dieses Wortes dienenden Anordnungen Christi siehe unten § 131 ff. Vgl. die schöne Ausführung bei Möhler, Patrol. S. 862.

Apg. 20, 28: Attendite vobis et universo gregi, in quo vos Spiritus Sanctus posuit Episcopos, regere Ecclesiam Dei, quam acquisivit sanguine suo. Eph. 5, 23: Vir caput est mulieris, sicut Christus caput est Ecclesiae: ipse salvator corporis eius. (24) Sed sicut Ecclesia subiecta est Christo, ita et mulieres viris suis in omnibus. (25) Viri, diligite uxores vestras, sicut et Christus dilexit Ecclesiam et seipsum tradidit pro ea, (26) ut illam sanctificaret, mundans lavacro aquae in verbo vitae, (27) ut exhiberet ipse sibi gloriosam Ecclesiam, non habentem maculam aut rugam, aut aliquid huiusmodi, sed ut sit sancta et immaculata. Ebd. 2, 20—22 (§ 127, 2).

Alle übernatürlichen Gnaden und Vollmachten, welche das Dasein und die Wirksamkeit der Kirche bedingen, die Lehrgewalt, die Gewalt der Sündenvergebung u. s. f., besitzen ihren Ursprung in dem Willen und in den Anordnungen Christi. Er selbst führt dieses alles auf den Willen des Vaters als des höchsten Herrn und Regierers der Welt zurück. Die Apostel betrachten sich bei der Ausübung jener Vollmachten als Organe und Stellvertreter Gottes und Christi, nicht aber als von Menschen (von der Gemeinde) Beauftragte. Darum sind sie auch an Gottes und Christi Anordnungen schlechthin gebunden.

Matth. 28, 18: Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra; (19) euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti; (20) docentes eos servare omnia, quaecumque mandavi vobis: et ecce, ego vobiscum sum omnibus diebus, usque ad consummationem saeculi. Joh. 20, 21: Sicut misit me Pater, et ego mitto vos. (22) Haec cum dixisset, insufflavit et dixit eis: Accipite Spiritum Sanctum; (23) quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt. Ebd. 13, 20: Amen, amen dico vobis: Qui accipit si quem misero, me accipit; qui autem me accipit, accipit eum, qui me misit (§ 131, 1). Luc. 10, 16: Qui vos audit, me audit; et qui vos spernit, me spernit. Qui autem me spernit, spernit eum, qui misit me.

1 Kor. 4, 1: Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei. Ebd. 3, 4: Quid igitur est Apollo? quid vero Paulus? (5) Ministri eius, cui credidistis, et unicuique, sicut Dominus dedit. Ebd. V. 9: Dei enim sumus adiutores; Dei agricultura estis, Dei aedificatio estis. Ebd. 12, 28 (§ 127, 4 b). 2 Kor. 5, 18. 19 (§ 92, 1). Ebd. V. 20: Pro Christo ergo legatione fungimur, tamquam Deo exhortante per nos. Eph. 4, 11 (§ 112, 1 b). Apg. 4, 19: Si iustum est in conspectu Dei, vos potius audire quam Deum, iudicate. (20) Non enim possumus, quae vidimus et audivimus, non loqui. Vgl. § 131—137; dort auch die Zeugnisse der Tradition.

S. Thom. 3, q. 64, a. 2 ad 3: Apostoli et eorum successores sunt vicarii Dei quantum ad regimen Ecclesiae constitutae per fidem et fidei Sacramenta. Unde sicut non licet eis constituere aliam Ecclesiam, ita non licet eis tradere aliam fidem, neque instituere alia Sacramenta; sed per Sacramenta, quae de latere Christi pendentis in cruce fluxerunt, dicitur esse fabricata Ecclesia Christi.

Weil die Kirche eine Schöpfung Gottes ist, so war sie auch sofort von Anfang an ihrem ganzen Wesen nach vollkommen verwirklicht. Sie ist nicht das Product einer allmählichen geschichtlichen Entwicklung der Menschheit. Sie existirt allerdings in der Zeit und gehört insofern der Geschichte an. Sie erlangt aber ihr Wesen und ihre Vollkommenheit nicht erst im Laufe der Geschichte, sondern entfaltet oder offenbart beides in verschiedener Weise und in verschiedenem Maße, je nach ihrer äußern Lage und der mehr oder minder ihrem Geiste entsprechenden Beschaffenheit ihrer Glieder.

3. Als ein wunderbares Werk der göttlichen Allmacht trat die Kirche auch sogleich in die Erscheinung, als die Apostel zum erstenmal zur Ausführung ihrer göttlichen Mission schritten und die Erstlinge des Judenthums und Heidenthums in die Kirche aufnahmen. Durch Wunder und Zeichen wurde sie immerfort, namentlich aber im Anfange, vor der Welt als eine Schöpfung Gottes beglaubigt, und alsbald wurde sie selbst auch, vermöge ihrer Fortdauer und Ausbreitung, ihres Lebens und Wirkens, zu einem beständigen Wunder sowie zu einem allen Menschen erkennbaren unwidersprechlichen Beweise ihres göttlichen Ursprunges und der Wahrheit des christlichen Glaubens.

Vgl. oben § 127, 4. Vatic. Sess. 3, c. 3: Ut autem officio veram fidem amplectendi, in eaque constanter perseverandi satisfacere possemus, Deus per Filium suum unigenitum Ecclesiam instituit, suaeque institutionis manifestis notis instruxit, ut ea tamquam custos et magistra verbi revelati ab omnibus posset agnosci. Ad solam enim catholicam Ecclesiam ea pertinent omnia, quae ad evidentem fidei christianae credibilitatem tam multa et tam mira divinitus sunt disposita. Quin etiam Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis foecunditatem, ob catholicam unitatem, invictamque stabilitatem, magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile. Quo fit, ut ipsa veluti signum levatum in nationes (Is. 11, 12) et ad se invitet, qui nondum crediderunt, et filios suos certiores faciat, firmissimo niti fundamento fidem quam profitentur. Die weitere Ausführung dieser Sätze ist Sache der Apologetik. Vgl. Hettinger, Lehrbuch der Fundamentaltheologie (2. Aufl.) S. 374. Schanz, Apologie des Christenthums III (2. Aufl.), 85.

4. Wenn die Kirche in der Heiligen Schrift bald als eine Schöpfung Gottes, bald als ein Werk Christi bezeichnet wird, so ist das offenbar kein Widerspruch. Seiner göttlichen Natur nach ist Christus zugleich mit dem Vater und dem Heiligen Geiste der Urheber auch dieser göttlichen Offenbarung (auctor principalis); seiner menschlichen Natur nach ist er hier, wie bei allen übrigen Momenten des Erlösungswerkes, die in Kraft der Gottheit thätige werkzeugliche Ursache (causa *instrumentalis,* instrumentum divinitatis).

Vatic. Sess. 3, c. 3 (n. 3). Genauer noch wäre die heilige Menschheit Christi als die principale werkzeugliche Ursache der Gründung der Kirche zu bezeichnen; denn nach Christi Anordnung und nach dem Zeugnisse der Geschichte waren auch rein menschliche Organe bei diesem göttlichen Werke mitbetheiligt (die Apostel). Diese erscheinen als geschöpfliche oder secundäre Mittelursachen (causae instrumentales *secundariae*). Ueber die Beziehungen der Kirche zum Heiligen Geiste siehe oben § 113.

§ 129.

Der Zweck der Kirche. Ihr übernatürlicher und universaler Charakter.

1. Die Kirche ist die von Christus gestiftete Heilsanstalt, durch welche allen Geschlechtern der Menschen die Gnaden der Erlösung vermittelt werden sollen. Sie soll alle Erlösten durch das Band des einen Glaubens und der einen Liebe zu einem sichtbaren Gottesreiche vereinigen, in welchem alle Schätze der Wahrheit und Gnade Jesu Christi bewahrt und ausgespendet werden, zum Heile der sündigen Menschheit, zur Ehre Gottes und zur Freude der himmlischen Geister. In ihr lebt Christus fort in der Menschheit und übt das dreifache Amt des Hohenpriesterthums, des Propheten- und Königthums. Sie ist also, ihrem Zwecke nach betrachtet, die von Gott für die erlöste Menschheit bestellte Vermittlerin des ewigen Heiles, die einzige von Gott gewollte Form oder Erscheinungsweise der christlichen Religion, die einzige Arche des Heiles.

Vatic. Sess. 4, Prooem. (§ 127, 1). Conc. Prov. Col. P. I, c. 21: Christus porro suam ipsius potestatem ita per Apostolos exerceri continuarique voluit, ut, quam ipse has in terras *doctrinam* intulerat, eam illi annuntiarent gentibus; et quos *gratiarum thesauros* ipse morte sua nobis meruerat, eorum illi essent dispensatores; et quam ipse *domum* construxerat, eam illi *regerent.* Non igitur e terris omnino evanuisse dicendus est, cum in Ecclesia, suo quasi corpore, quod Apostolis regeretur, inter homines perpetuo versari et vivere voluerit. Later. IV, c. 1: Una vero est fidelium universalis Ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur. *Pius IX.*, Alloc. 9. Dec. 1854 (§ 124, 2). Den dogmatischen Beweis für diese Sätze siehe § 127. 128 und unten § 137 ff.

2. Der genannte Zweck der Kirche ist ein schlechthin übernatürlicher, nicht bloß vermöge seines Ursprunges, sofern er unmittelbar in dem freien Willen Gottes sich gründet, sondern auch seinem Wesen oder Inhalte nach. In letzterer Beziehung fällt der Zweck der Kirche durchaus zusammen mit dem Zwecke des Erlösungswerkes Christi. Er ist kein anderer als die Entsündigung und Heiligung der Menschheit und die Einführung derselben in die übernatürliche Vollendung und Seligkeit des Himmels. Ebenso sind auch die wesentlichen Mittel, durch welche die Kirche jenen Zweck verwirklichen soll, schlechthin übernatürlicher Art (supernaturalia *quoad substantiam*): die von Christus eingesetzte Hierarchie mit den ihr innewohnenden übernatürlichen Vollmachten der Lehre, Gnadenspendung und Regierung, die geoffenbarte Heilslehre, die übernatürlichen Gnadenmittel der Sacramente und des heiligen Opfers.

Indem die Kirche die Wahrheit und Gnade des Erlösers der Menschheit zutheilt, bietet sie ihr die einzig denkbaren Heilmittel für die Wunden dar, welche die Sünde der menschlichen Natur geschlagen hat; indem sie den Irrthum und die Sünde bekämpft, beseitigt sie die vornehmsten Hindernisse einer gesunden Entwicklung auch des natürlichen geistigen und sittlichen

Lebens der Menschheit. Sie stellt der Menschheit in dem hellen Lichte der Offenbarung die höchsten Ziele auch des natürlichen menschlichen Erkennens und Strebens (die höchste Wahrheit, Güte und Schönheit) bestimmt und klar vor Augen; sie bereichert den Menschen mit einem unerschöpflichen Schatze übernatürlicher sittlicher Kräfte, mit jenen persönlichen und socialen Tugenden, die allein ihn über die Schwächen und Unvollkommenheiten seiner Natur zu erheben vermögen. So regt sie die Menschheit an, sich zu den höchsten Höhen der Cultur auf allen Lebensgebieten zu erheben, und ermöglicht ihr die Erreichung dieses Zieles. Die Kirche war und bleibt zu allen Zeiten die mächtigste Beförderein der Cultur. Vermöge ihres übernatürlichen Charakters und ihrer unmittelbaren göttlichen Sendung, vermöge des unfehlbaren und vollkommenen Besitzes der Wahrheit, dessen sie sich erfreut, sowie vermöge der ihr anvertrauten Gnadenmittel ist sie allen andern bloß natürlichen Culturmächten allzeit unendlich überlegen an Sicherheit, Kraft und Fruchtbarkeit des Wirkens. Die Kirche kann darum nie in die Lage kommen, sich „mit der Civilisation irgend einer Zeit versöhnen zu müssen“. Alles, was in Wahrheit den Namen der Civilisation verdient, hat die Menschheit entweder geradezu der Kirche zu verdanken, oder es genießt doch deren Billigung und Schutz. Wenn hier irgendwo ein Zwiespalt sich zeigt, so ist allzeit die vermeintliche Civilisation in Widerspruch gerathen mit der göttlichen Weltordnung und dadurch zugleich mit dem zeitlichen und ewigen Heile der Menschheit; ihr geziemt dann die Rückkehr und Versöhnung.

Syll. Prop. 80: Romanus Pontifex potest ac debet cum progressu, cum liberalismo et cum recenti civilitate sese reconciliare et componere. *Pius IX.*, Alloc. 18. Mart. 1861: Vera rebus vocabula restituantur, et haec S. Sedes sibi semper constabit. Siquidem ipsa verae civilitatis continenter fuit patrona et altrix; atque historiae monumenta eloquentissime testantur ac probant omnibus aetatibus ab eadem S. Sede in disiunctissimas quasque et barbaras terrarum orbis regiones veram rectamque fuisse invectam morum humanitatem, disciplinam, sapientiam. At cum civilitatis nomine velit intelligi systema apposite comparatum ad debilitandam ac fortasse etiam delendam Christi Ecclesiam, numquam certe quidem haec S. Sedes et Romanus Pontifex poterunt cum huiusmodi civilitate convenire. *Quae enim,* ut sapientissime clamat Apostolus (2 Cor. 6, 14. 15), *participatio iustitiae cum iniquitate, aut quae societas luci ad tenebras? Quae autem conventio Christi ad Belial?* Alloc. 20. Apr. 1849: Universi populi, gentes, nationes, eorumque Moderatores assidue ac diligenter cogitent et meditentur omnia bona in iustitiae exercitio consistere, omnia vero mala ex iniquitate prodire. Siquidem *iustitia elevat gentem, miseros autem facit populos peccatum* (Prov. 14, 34). Alloc. 9. Dec. 1854: Utinam vero, qui libertati obsistunt catholicae religionis, agnoscant aliquando quantopere publicae rei bono ipsa conducat, quae sua cuique civium observanda proponit, et inculcat officia ex coelesti, quam accepit doctrina; utinam persuadere sibi tandem velint, quod olim Zenoni Imperatori scribebat S. Felix Praecessor noster: *Nihil esse utilius Principibus quam sinere Ecclesiam uti legibus suis; hoc enim illis esse salutare, ut, cum de causis Dei agitur, regiam voluntatem sacerdotibus Christi studeant subdere, non praeferre. Leo XIII.*, Encycl. *Arcanum divinae* (10. Febr. 1880); Encycl. *Immortale Dei* (1. Nov. 1885), § *Talis autem.*

Aug., Civ. II, 21, 4: Vera autem iustitia non est nisi in ea republica, cuius conditor rectorque Christus est. Ibid. XIX, 21, 2: Ubi homo Deo non servit, quid in eo putandum est esse iustitiae? quandoquidem Deo non serviens, nullo modo potest iuste animus corpori, aut humana ratio vitiis imperare. Et si in homine tali non est ulla iustitia, procul dubio nec in hominum coetu, qui ex hominibus talibus constat. Non est hic ergo iuris ille consensus, qui hominum multitudinem populum facit, cuius res dicitur esse respublica. Vgl. Hergenröther, Kathol. Kirche und christl. Staat I, 387. Hettinger, Apologie des Christenthums (7. Aufl.) IV u. V, 18.—21. Vortr. A. M. Weiß, Apologie des Christenth. vom Standpunkt der Sittenlehre Bd. I. II.

3. Der Zweck und die Aufgabe der Kirche sind ihrem Wesen nach schlechthin universal, d. h. alle Zeiten und alle Völker der Erde umfassend. Dies ergibt sich aus der innern Beziehung der Kirche und ihres Zweckes zum Erlösungswerk Christi (n. 1). Um die universale Gnade der Erlösung der ganzen Menschheit zuzuwenden, hat Christus die Kirche gestiftet. Diese ihre Bestimmung behält die gleiche Nothwendigkeit und Wirksamkeit bis zum Ende der Zeiten; sie ist eine durchaus unveränderliche. Es wird auch keine andere oder vollkommenere Heilsordnung als die, welche Christus in seinem Opfertode und in der Gründung der Kirche verwirklicht hat, der Menschheit dargeboten werden. Ebensowenig ist es denkbar, daß die Kirche in Bezug auf die ihr eigenthümliche Bestimmung und Wirksamkeit jemals durch irgend eine andere gesellschaftliche Institution (z. B. den Staat) ersetzt werde. Mit der unveränderlichen Fortdauer ihres Zweckes und ihrer Aufgabe ist nun auch die gleiche Unveränderlichkeit der Kirche selbst sowie der übernatürlichen wesentlichen Mittel nothwendig gegeben, welche ihr zur Lösung jener Aufgabe von Gott verliehen wurden. Diese unversehrte Fortdauer und Unveränderlichkeit der Kirche ist das Werk des Heiligen Geistes, dessen Beistand Christus ihr verheißen hat.

Conc. Prov. Col. P. I, c. 21: Ecclesia enim tamdiu his in terris persistet et vivet, quamdiu homines sunt, qui Christo sunt inserendi. Etenim *non est in alio aliquo salus, nec . . . aliud nomen est sub coelo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri* (Act. 4, 12). Nec *quomodocumque* perpetuo durabit Ecclesia, sed *ea iugiter* erit, quae *a Christo est instituta;* quapropter numquam tempus erit, ut quidam somniaverunt, quo Ecclesiae locum regimen civile obtinere eiusque partes suscipere possit. Christus convelli et destrui opus suum non patietur, cum promiserit fore, ut portae inferi non praevaleant adversus Ecclesiam. Sed nec ipse Ecclesiam dissolvet, ut aliam ei substituat, quemadmodum Ecclesia successit Synagogae. Hanc aliquando cessaturam Prophetae saepe praedixerunt; Ecclesiam autem tamquam id, quod prioribus institutionibus esset praeparatum, perpetuo duraturam ea qua Synagogae succederet forma, et ipsi innuebant et Christus aperte praedixit, promittens se fore usque ad consummationem saeculi cum Apostolis illam quam acceperant exercentibus potestatem (Matth. 28, 20). Itaque ut eadem doctrina eademque Sacramenta, ita eadem quoque regiminis potestas et idem proinde praesulum collegium, quod Christus discedens affatus est, perpetuo erit in Ecclesia. *Leo XIII., Satis cognitum* (29. Iun. 1896), § *Profecto unam.*

Diese wesentliche Unveränderlichkeit der Kirche und ihres Wirkens schließt aber keineswegs eine im Verlaufe der Zeiten sich vollziehende reiche und mannigfaltige Entwicklung ihres äußern und innern Lebens, ihrer Lehre, ihres Cultus, ihrer Verfassung, ihres socialen Einflusses u. s. f. aus. Vgl. § 6, 4; 8.

Von den wesentlichen und übernatürlichen Mitteln ihres Wirkens sind die unwesentlichen, von ihr selbst frei erwählten, sowie insbesondere die natürlichen Mittel wohl zu unterscheiden. Nur erstern steht die göttliche Verheißung unwandelbarer Fortdauer zur Seite; letztere sind hingegen nothwendig dem Wechsel unterworfen. Die Kirche erlangt oder erwählt sie erst im Verlaufe der Zeiten; sie können ihr durch die Macht äußerer Umstände entrissen werden; sie sind nicht allzeit gleich nothwendig oder zweckmäßig. So verhält es sich z. B. mit manchen Bestimmungen der kirchlichen Disciplin, mit weltlichen Rechten des Besitzes, der politischen Macht u. dgl.

4. Das Erlösungswerk Christi war insofern ein schlechthin universales, als es auch den vorangegangenen Generationen der Menschheit das Heil vermittelte (§ 108, 3; 124, 2). Es begann am Tage des Sündenfalles selbst seine heilbringende Kraft auszuüben. Darum trat auch die Kirche in gewissem Sinne an jenem Tage bereits ins Dasein. Sofern sie nämlich als die Gemeinschaft aller Erlösten gedacht wird, gehörten zu ihr die Gerechten aller Zeiten. Sie hatten theil an dem innern Lebensprincip der Kirche (anima Ecclesiae), bevor diese noch ihre äußere sichtbare Gestalt von Gott empfangen hatte. Zu der äußern, sichtbaren Gemeinschaft der Kirche gehörten sie der Hoffnung nach.

Ign. M., Ad Magn. 10: „Denn nicht das Christenthum glaubte an das Judenthum, sondern das Judenthum an das Christenthum, auf daß alle Zungen, die glauben, wieder zur Vereinigung mit Gott gebracht werden." *Aug.,* Serm. 4 (al. De divers. 44), 11, 4: Ecclesiam autem accipite, Fratres, non in his solis, qui post Domini adventum et nativitatem esse coeperunt sancti; sed omnes, quotquot fuerunt sancti, ad ipsam Ecclesiam pertinent. Non enim non ad nos pertinet pater Abraham, quia ille fuit antequam Christus nasceretur de Virgine, et nos tanto post, id est, post passionem Christi facti sumus Christiani: cum dicat Apostolus: Quia filii sumus Abrahae imitando fidem Abrahae. Ergo nos imitando illum ad Ecclesiam admittimur, et ipsum ab Ecclesia exclusuri sumus? Ep. 102. 190 (§ 124, 2). Enarr. 3 in Ps. 36, n. 4: Omnes qui ab initio saeculi fuerunt iusti, caput Christum habent. Illum enim venturum esse crediderunt, quem nos venisse iam credimus, et in eius fide et ipsi sanati sunt, in cuius et nos: ut esset et ipse totius caput civitatis Ierusalem, omnibus connumeratis fidelibus ab initio usque in finem, adiunctis etiam legionibus et exercitibus Angelorum, ut fiat illa una civitas sub uno rege, et una quaedam provincia sub uno imperatore, felix in perpetua pace et salute, laudans Deum sine fine, beata sine fine. Vgl. Enarr. in Ps. 128, n. 2. *S. Thom.* 3, q. 8, a. 3 ad 3: Antiqui patres servando legalia sacramenta ferebantur in Christum per fidem et dilectionem eandem, qua et nos in ipsum ferimur: et ita patres antiqui pertinebant ad idem corpus Ecclesiae, ad quod nos pertinemus.

5. Durch die Einheit desselben Gnadenlebens, des gleichen Endzieles und durch das Band der Liebe bleibt die Kirche auch mit ihren in die jen-

seitige Vollendung bereits eingegangenen Gliedern auf das engste verbunden. So umfaßt sie ihrem weitesten Begriffe nach die drei Reiche ihrer hienieden noch streitenden, der im Reinigungsorte leidenden und der im Himmel zugleich mit den reinen Geistern triumphirenden Glieder.

Cat. Rom. P. I, c. 10, q. 5: Ecclesiae autem duae potissimum sunt partes, quarum altera triumphans, altera militans vocatur. Triumphans est coetus ille clarissimus et felicissimus beatorum spirituum, et eorum, qui de mundo, de carne, de iniquissimo daemone triumpharunt, et ab huius vitae molestiis liberi ac tuti aeterna beatitudine fruuntur. Militans vero Ecclesia est coetus omnium fidelium, qui adhuc in terris vivunt; quae ideo militans vocatur, quod illi cum immanissimis hostibus, mundo, carne, satana, perpetuum sit bellum. Neque idcirco tamen duas esse Ecclesias censendum est; sed eiusdem Ecclesiae, ut ante diximus, partes duae sunt, quarum una antecessit et coelesti patria iam potitur, altera in dies sequitur, donec aliquando cum Salvatore nostro coniuncta in sempiterna felicitate conquiescat. *Aug.*, Enarr. in Ps. 3, n. 4. Vgl. oben § 110, 2; 165.

Zweiter Abschnitt.

Die äußere Organisation oder die göttliche Verfassung der Kirche.

§ 130.

Uebersicht.

1. Christus, der Gottmensch, wirkte die Erlösung der Menschheit durch Ausübung des dreifachen ihm vom Vater übertragenen Amtes, des Prophetenthums, des Hohenpriester- und des Königthums. Die Kirche soll Christi Stelle vertreten bei allen Geschlechtern der Menschen und ihnen die Gnaden der Erlösung zuwenden. Zu diesem Zwecke hat er sie mit der Fortführung jenes dreifachen von ihm selbst verwalteten Amtes betraut. In seinem Namen und in seiner Kraft soll sie dasselbe vollziehen. Die dreifache göttliche Vollmacht oder Gewalt des Lehramtes (magisterium), der Gnadenspendung (Weihegewalt oder Priesterthum, potestas *ordinis*, ministerium) und der Regierung des christlichen Volkes (potestas *iurisdictionis*, regimen) bildet die innere Seite ihrer Organisation oder Verfassung, die dadurch von ihr bewahrte und ausgespendete Wahrheit und Gnade Christi ihr inneres Lebensprincip.

Sowohl im kirchlichen als auch im ältern wissenschaftlichen Sprachgebrauche werden meist nur zwei göttliche Vollmachten oder Gewalten der Kirche unterschieden (potestas *ordinis* und potestas *iurisdictionis*), indem die Lehrgewalt als ein Bestandtheil der kirchlichen Regierungsgewalt aufgefaßt wird. Dieser Charakter kommt ihr in der That zu, weil sie nicht ein bloßes Lehren im gewöhnlichen Sinne des Wortes zum Inhalte hat, sondern vielmehr (als Fortsetzung der vom Erlöser per-

sönlich ausgeübten) das Recht der Kirche, im Namen Gottes den Glauben zu gebieten, bindende Glaubensgesetze zu geben (bezw. Glaubensurtheile zu fällen), die Beobachtung derselben von seiten ihrer Glieder zu fordern und zu überwachen, deren Verletzung zu bestrafen (vgl. § 7, 1; 9, 1; 15, 1). Die obengenannte Dreitheilung ist insofern berechtigt, als die kirchlichen Gewalten sich auf ein dreifaches Object beziehen (Glaube, Gnade, christliches und kirchliches Leben).

Vgl. die Zweitheilung Vatic. Sess. 4, Prooem. (siehe unten); c. 3 (§ 134, 1). Cat. Rom. P. II, c. 7, q. 6; die Dreitheilung Conc. Prov. Col. P. I, c. 21 (siehe unten). *S. Thom.* 2, 2, q. 39, a. 3: Duplex est spiritualis potestas, una quidem sacramentalis, alia iurisdictionalis. *Devoti*, Inst. can. l. 1, tit. 2, § 1: Ut homines fruerentur bonis spiritualibus, creavit (Christus) ordinis potestatem; ut optime regerentur, potestatem iurisdictionis instituit. Vgl. *Bouix*, Tract. de princ. iur. can. P. IV. Phillips, Lehrb. des Kirchenrechts S. 83.

2. Die genannten Vollmachten verlieh Christus zunächst den Aposteln, als den ersten von ihm bestellten Vorstehern der Kirche. Die ihnen auf solche Weise übertragenen Aemter sollten aber ebensowohl in der Kirche allzeit fortdauern wie jene Vollmachten. Hiermit war der Unterschied zweier Stände unter den Gliedern der Kirche nothwendig gegeben. Den einen bildet die von Christus eingesetzte, mit seinen Gewalten betraute Vorsteherschaft (die Hierarchie), den andern das von jener geleitete christliche Volk (die Laien). Auch jener Vorsteherschaft verlieh der göttliche Erlöser eine bestimmte Gliederung oder Verfassung. So entstand die äußere Organisation oder Verfassung der Kirche. Letztere werden wir zuerst in Betracht ziehen, sodann die kirchlichen Gewalten, deren Träger die Hierarchie ist.

Trid. Sess. 23, c. 4: Quod si quis omnes Christianos promiscue Novi Testamenti sacerdotes esse, aut omnes pari inter se potestate spirituali praeditos affirmet, nihil aliud facere videtur, quam ecclesiasticam hierarchiam, quae est ut castrorum acies ordinata, confundere: perinde ac si, contra B. Pauli doctrinam, omnes Apostoli, omnes Prophetae, omnes Evangelistae, omnes Pastores, omnes sint Doctores. Can. 6: Si quis dixerit, in Ecclesia catholica non esse *hierarchiam divina ordinatione institutam,* quae constat ex *episcopis, presbyteris* et *ministris,* a. s. Vatic. Sess. 4, Prooem. (§ 127, 1, fortfahrend): Quapropter, priusquam clarificaretur, rogavit Patrem non pro Apostolis tantum, sed et pro eis, qui credituri erant per verbum eorum in ipsum, ut omnes unum essent, sicut ipse Filius et Pater unum sunt. Quemadmodum igitur Apostolos, quos sibi de mundo elegerat, misit, sicut ipse missus est a Patre: ita in Ecclesia sua Pastores et Doctores usque ad consummationem saeculi esse voluit. Conc. Prov. Col. P. I, c. 21. Vgl. § 129, 1. 3.

Der Name Hierarchie (sacer principatus) wird in einem zweifachen Sinne gebraucht. Er bezeichnet einmal die unter den Trägern der kirchlichen Gewalten (der kirchlichen Vorsteherschaft) bestehende Gliederung oder Rangordnung (die mannigfache Abstufung der Gewalten), sodann auch die Träger der Gewalten oder die kirchliche Vorsteherschaft selbst.

Bouix l. c. c. 3, § 1, n. 2: *Hierarchia est ipsamet potestas Ecclesiae quatenus varie distributa.* Si vero hierarchia consideretur subiective seu in personis potestatem ecclesiasticam hanc possidentibus, dici potest: *Collectio personarum aliquo gradu potestate ecclesiastica pollentium.*

Je nachdem man die obengenannte Zwei- oder Dreitheilung der kirchlichen Gewalten zu Grunde legt, wird man auch eine zwei- oder dreifache hierarchische Ordnung zu unterscheiden haben, d. h. eine solche, welche sich auf die Weihegewalt (hierarchia *ordinis*) oder auf die Regierungsgewalt (hierarchia *iurisdictionis*) bezw. auf die Lehrgewalt (hierarchia *magisterii*) bezieht.

Bouix l. c. n. 3: Praedicta divisio in hierarchiam *magisterii, iurisdictionis* et *ordinis* legitima dici potest. Usu tamen multo magis recepto duae tantum distingui solent species, iurisdictionis scilicet et ordinis. Quando autem usurpatur haec distributio, sub iurisdictionis vocabulo comprehenditur magisterium seu docendi potestas.

Außer der auf göttlicher Einsetzung beruhenden Gliederung der Hierarchie (hierarchia *iuris divini*) gibt es auch eine im Verlaufe der Zeiten von der Kirche selbst eingeführte (hierarchia *iuris ecclesiastici*). Nur erstere gehört in den Bereich der Dogmatik; letztere ist im Kirchenrechte zu erörtern.

§ 131.

Die göttliche Einsetzung und der Fortbestand der Hierarchie im allgemeinen.

1. Schon gleich vom Anfange seiner öffentlichen Wirksamkeit an hat Christus eine bestimmte Anzahl von Männern durch seine Gnade berufen und sie aus der Menge der übrigen Gläubigen ausgesondert, um sie an seinem Wirken durch die Predigt des Evangeliums, die Spendung der Taufe und mancherlei Wundergaben theilnehmen zu lassen. Es waren dies die zwölf Apostel und die zweiundsiebenzig Jünger. Diese, und zwar in vorzüglichem Maße die Apostel, welche aus den Jüngern ausgewählt wurden, erscheinen somit als Gehülfen und Stellvertreter Christi in Bezug auf das Lehramt und die Gnadenspendung, und sie haben diese ihre Sendung (ihr Amt) unmittelbar von Christus selbst empfangen.

Matth. 4, 18: Ambulans autem Iesus iuxta mare Galilaeae, vidit duos fratres, Simonem, qui vocatur Petrus, et Andream fratrem eius, mittentes rete in mare (erant enim piscatores), (19) et ait illis: Venite post me, et faciam vos fieri piscatores hominum. (20) At illi continuo relictis retibus secuti sunt eum. Aehnlich die Berufung der übrigen Apostel V. 21. 22. Joh. 1, 43 ff. Luc. 6, 13: Et cum dies factus esset, vocavit discipulos suos; et elegit duodecim ex ipsis, quos et Apostolos vocavit. Marc. 3, 13—15. Matth. 10, 1: Et convocatis duodecim discipulis suis, dedit illis potestatem spirituum immundorum, ut eiicerent eos, et curarent omnem languorem et infirmitatem. V. 5: Hos duodecim misit Iesus, praecipiens eis, dicens: In viam gentium ne abieritis, et in civitates Samaritanorum ne intraveritis: (6) sed potius ite ad oves quae perierunt domus Israel. (7) Euntes autem praedicate, dicentes: Quia appropinquavit regnum coelorum. (8) Infirmos curate, mortuos suscitate, leprosos mundate, daemones eiicite; gratis accepistis, gratis date. V. 40: Qui recipit vos, me recipit; et qui me recipit, recipit eum, qui me misit. Marc. 6, 12. 13.

Luc. 10, 1: Post haec autem designavit Dominus et alios septuaginta duos, et misit illos binos ante faciem suam in omnem civitatem et locum,

quo erat ipse venturus. V. 3: Ite, ecce, ego mitto vos sicut agnos inter lupos. V. 8: Et in quamqumque civitatem intraveritis, et susceperint vos, manducate, quae apponuntur vobis, (9) et curate infirmos, qui in illa sunt, et dicite illis: Appropinquavit in vos regnum Dei. Auch ihre Zurückweisung bezeichnet der Erlöser, ebenso wie die der Apostel, als eine der schwersten gegen Gott selbst begangenen Sünden. V. 12: Dico vobis: Quia Sodomis in die illa remissius erit, quam illi civitati. Vgl. V. 10—16. Matth. 10, 14 ff. Sie sind eben seine Stellvertreter, mit seiner Autorität bei ihrer Sendung bekleidet. Luc. 10, 16 (§ 128, 2).

Der Heiland hebt es zu wiederholten Malen ausdrücklich hervor, daß er selbst die Apostel erwählt und gesandt habe. Auch bei der Wahl des Apostels Matthias wurde dieser Umstand der göttlichen Berufung als ein wesentliches Erforderniß des Apostolates (im engern Sinne) vorausgesetzt. Ebenso betont der hl. Paulus seinen Widersachern gegenüber seine ausschließliche und directe Berufung von seiten Gottes als entscheidendes Kriterium für die Echtheit seines Apostolates.

Joh. 6, 71: Respondit eis Iesus: Nonne ego vos duodecim elegi? et ex vobis unus diabolus est? Ebd. 15, 14: Iam non dicam vos servos, quia servus nescit, quid faciat Dominus eius. (15) Vos autem dixi amicos, quia omnia, quaecumque audivi a Patre meo, nota feci vobis. (16) Non vos me elegistis, sed ego elegi vos, et posui vos, ut eatis, et fructum afferatis et fructus vester maneat.

Apg. 1, 24: Et orantes dixerunt: Tu Domine, qui corda nosti omnium, ostende quem elegeris ex his duobus unum, (25) accipere locum ministerii huius et apostolatus. . . . Gal. 1, 1: Paulus Apostolus non ab hominibus, neque per hominem, sed per Iesum Christum et Deum Patrem, qui suscitabit eum a mortuis. Vgl. Apg. 9, 13 ff. Gal. 1, 11 ff.

2. Kurz vor seiner Himmelfahrt (theils vor theils nach seinem Tode und seiner Auferstehung) betraute Christus seine Apostel ausdrücklich mit der dreifachen Gewalt der Lehre, der Gnadenspendung und der Regierung der Gläubigen. Die Apostel aber beginnen sofort nach der Herabkunft des Heiligen Geistes jene Gewalten auszuüben, indem sie sich dabei als die Stellvertreter Christi betrachten, welche sein Heilswerk in seinem Namen und in seiner göttlichen Kraft fortsetzen sollen. Ueberall berufen sie sich nur auf ihre göttliche Sendung, niemals auf einen Auftrag der Gemeinde. Ebenso übertragen sie ihre Gewalten und ihre Sendung wiederum auf andere kraft ihres Amtes oder im Heiligen Geiste, nie auf Grund einer menschlichen Bevollmächtigung.

Matth. 28, 18—20 (§ 128, 2). Luc. 22, 19: Hoc facite in meam commemorationem. Joh. 20, 21 (ebd.). Ueber den Primat Petri siehe § 132.

Apg. 1, 2; 10, 42: Et praecepit nobis praedicare populo et testificari, quia ipse est, qui constitutus est a Deo iudex vivorum et mortuorum. Vgl. § 128, 2.

Apg. 6, 2: Convocantes autem duodecim multitudinem discipulorum dixerunt: Non est aequum nos derelinquere verbum Dei et ministrare mensis. (3) Considerate ergo, fratres, viros ex vobis boni testimonii septem, plenos Spiritu Sancto et sapientia, quos statuamus super hoc opus. V. 6: Hos statuerunt ante conspectum Apostolorum et orantes imposuerunt eis manus. Ebd. 13, 2 (die bischöfliche Weihe des Paulus und Barnabas): Ministrantibus autem

illis Domino et ieiunantibus, dixit illis Spiritus Sanctus: Segregate mihi Saulum et Barnabam in opus, ad quod assumpsi eos. (3) Tunc ieiunantes et orantes, imponentesque eis manus, dimiserunt illos. Ebd. 14, 22: Et cum constituissent (Paulus et Barnabas) illis per singulas ecclesias presbyteros, et orassent cum ieiunantibus, commendaverunt eos Domino, in quem crediderunt. Ebd. 15, 28: Visum est enim Spiritui Sancto et nobis, nihil ultra imponere vobis oneris quam haec necessaria. . . . 1 Tim. 4, 14: Noli negligere gratiam, quae in te est, quae data est tibi per prophetiam, cum impositione manuum presbyterii. 2 Tim. 1, 6. Tit. 1, 5: Huius rei gratia reliqui te Cretae, ut ea, quae desunt, corrigas, et constituas per civitates presbyteros, sicut et ego disposui tibi.

Wenn die alttestamentliche Ordnung im ganzen ein Vorbild des Neuen Bundes, ein „Schattenriß der zukünftigen Güter" war, so mußte dies ganz gewiß auch in Bezug auf den vorliegenden Punkt der Fall sein. Nun aber besaß der Alte Bund seine von Gott eingesetzte Hierarchie als Trägerin göttlicher Vollmachten. Wenn ferner keine Religion ohne Priesterthum denkbar ist, so konnte ganz gewiß das Christenthum, die denkbar vollkommenste Form der Religion, eines solchen nicht entbehren. Mit einem von Gott eingesetzten Priesterthum muß sich aber eine hierarchische Ordnung nothwendig verbinden, wenn die Einheit des religiösen Lebens gewahrt werden soll.

Cat. Rom. P. II, c. 7, q. 8: Nam et illa aetas, quae scriptam legem antecessit, suum sacerdotium, suamque potestatem spiritualem habuerit necesse est, cum legem habuisse satis constet. Haec duo enim ita coniuncta esse testatur Apostolus (Hebr. 7, 12), ut eorum altero translato simul etiam alterum transferri necesse sit. Cum igitur naturali instinctu homines cognoscerent Deum colendum esse, consequens erat, ut in quavis republica aliqui sacrorum et divini cultus procurationi praeficerentur, quorum potestas aliquo modo spiritualis diceretur. Eadem etiam potestate populus israëliticus non caruit; quae tametsi dignitate superior fuit quam illa, qua in lege naturae sacerdotes praediti erant, longe tamen inferior quam legis evangelicae spiritualis potestas existimanda est. Haec enim coelestis est, omnemque angelorum etiam virtutem superat; neque a sacerdotio Mosaico, sed a Christo Domino, *qui non secundum Aaron* (Hebr. 7, 11) *sacerdos fuit, sed secundum ordinem Melchisedech,* ortum habet. Is enim, qui summa potestate gratiam tribuendi et peccata remittendi praeditus fuit, hanc potestatem, quamvis virtute definitam et Sacramentis adstrictam, Ecclesiae suae reliquit, quare ad eam exercendam certi ministri instituti sunt, et solemni religione consecrati; quae quidem consecratio ordinis Sacramentum vel sacra ordinatio vocatur. Vgl. Selbst a. a. O. S. 336 ff.

3. Die von Christus den Aposteln übertragene Sendung und Aufgabe umfaßte alle Völker der Erde und alle kommenden Zeiten bis zum Weltende. Hiermit war es schon klar ausgesprochen, daß die Stellvertretung, welche Christus in den Aposteln sich geschaffen hatte, allzeit in der Kirche fortdauern sollte. Auch aus dem Grunde mußte dies der Fall sein, weil die Existenz und das innere Leben der Kirche durch die Ausübung der den Aposteln übertragenen göttlichen Gewalten allzeit in gleicher Weise bedingt bleibt. Die Kirche aber soll nach Christi Anordnungen und Verheißungen fortdauern bis zum Ende der Zeiten. Daher muß auch die von

Christus eingesetzte Hierarchie bis zum Ende der Zeiten als eine göttliche Institution in der Kirche fortbestehen bleiben.

Vatic. Sess. 4, Prooem. (§ 130, 2). Conc. Prov. Col. P. I, c. 25: Non omnes Christiani potestate ecclesiastica potiuntur, nec, qui potiuntur, partibus aequalibus eam tenent. Est enim in Ecclesia hierarchia divinitus instituta, ad quam praeter ceteros ecclesiasticos gradus Episcopi potissimum pertinent. Den Schriftbeweis für obige Sätze siehe n. 2.

Der Glaube der Kirche spricht sich von Anfang an durch alle Zeiten unverändert aus in dem thatsächlichen Fortbestande und der praktischen Anerkennung der Hierarchie als einer göttlichen Institution. Dazu kommen von den ältesten Zeiten an die bestimmtesten Zeugnisse der Tradition über den Unterschied der beiden kirchlichen Stände (Clerus und Laien) sowie über den göttlichen Ursprung der hierarchischen Aemter und Gewalten, des Episkopates, Presbyterates und Diakonates.

Clem. Rom., 1 Cor. 42: „Die Apostel haben von Christus uns das Evangelium verkündet, Christus von Gott. Denn Christus wurde von Gott gesandt, die Apostel von Christus, beides in rechter Ordnung nach Gottes Willen. Nachdem sie nun den Auftrag erhalten, durch die Auferstehung unseres Herrn Jesu Christi volle Gewißheit erlangt hatten, durch das Wort Gottes bestärkt und mit der Fülle des Geistes ausgerüstet waren, zogen sie aus, um die Ankunft des Reiches Gottes zu verkündigen. Sie predigten auf dem Lande und in den Städten und stellten die Erstlinge (der Bekehrten), welche sie durch den Geist kräftig erfunden, zu Bischöfen und Diakonen der künftigen Gläubigen auf. Und dies war nichts Neues; denn lange zuvor hatte die Schrift in betreff der Bischöfe und Diakonen sich geäußert. Denn so heißt es irgendwo (Is. 60, 17): ‚Aufstellen werde ich ihre Bischöfe in Gerechtigkeit und ihre Diakonen in Treue.'" Ibid. c. 44: „Und die Apostel erkannten durch unsern Herrn Jesum Christum, daß um die Ehre des Bischofsamtes Streit entstehen würde; und aus diesem Grunde, weil sie vollkommenes Vorherwissen hatten, stellten sie die Obengenannten als ihre Nachfolger auf und setzten für die Zukunft die Regel der Nachfolge fest, damit, wenn diese entschlafen wären, andere erprobte Männer an deren Stelle ihr Kirchenamt überkämen." Ibid. c. 40: „Wir müssen alles, was der Herr zu bestimmten Zeiten zu thun uns geheißen hat, der Ordnung gemäß thun. . . . Diejenigen also, welche zur festgesetzten Zeit ihre Opfer darbringen, sind Gott gefällig und selig; denn indem sie die Gebote des Herrn befolgen, gehen sie nicht fehl. Dem Hohenpriester nämlich sind besondere Obliegenheiten zugewiesen, sowie den Priestern ihre eigenthümliche Stellung, und die Leviten haben ihren eigenen Dienst. Der Laie aber ist an die für Laien bestimmten Gesetze gebunden." Die Zeugnisse des hl. Ignatius siehe § 127, 4 c. Vgl. Magn. 2. Trall. 2. Nirschl a. a. O. S. 97.

Den Gnostikern gegenüber betonten namentlich Irenäus und Tertullian, daß das kirchliche Lehramt die untrügliche und bindende Norm des Glaubens, und dieses hinwieder an die apostolische Succession der Bischöfe und den Primat gebunden sei. Vgl. § 7, 2 b. Siehe unten § 137, 3. *Tert.*, De praescr. 32: Ceterum si quae (haereses) audent interserere se aetati apostolicae, ut ideo videantur ab Apostolis traditae, quia sub Apostolis fuerunt, possumus dicere: edant ergo origines ecclesiarum suarum, evolvant ordinem episcoporum suorum, ita per successiones ab initio decurrentem, ut primus ille episcopus aliquem ex Apostolis vel apostolicis viris, qui tamen cum Apo-

stolis perseveraverit, habuerit auctorem et antecessorem. Hoc enim modo ecclesiae apostolicae census suos deferunt, sicut Smyrnaeorum ecclesia Polycarpum ab Ioanne collocatum refert, sicut Romanorum Clementem a Petro ordinatum. Itidem proinde utique et ceterae exhibent, quos ab Apostolis in episcopatum constitutos apostolici seminis traduces habeant. Confingant tale aliquid haeretici. Quid enim illis post blasphemiam illicitum est? Weitere Zeugnisse siehe in den folgenden Abschnitten.

Das Dogma von der göttlichen Einsetzung und dem Fortbestande der Hierarchie wurde nur selten von der Häresie bestritten. Abgesehen von den Schwärmereien der Montanisten, welche zuletzt auch Tertullian dazu brachten, die Hierarchie für eine bloß menschliche (apostolische) Einrichtung zu erklären (siehe § 150), sowie von der principlosen, rein revolutionären Opposition einzelner mittelalterlichen Secten (Waldenser, Husiten), blieb es den Reformatoren des 16. Jahrhunderts vorbehalten, principiell die göttliche Einsetzung und Nothwendigkeit der Hierarchie, und darum auch das Sacrament der heiligen Weihe, zu leugnen. Auch diese Opposition gegen das kirchliche Dogma ergab sich ihnen als unvermeidliche Consequenz aus den beiden angenommenen Grundprincipien: dem Sola-scriptura-Princip und der Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben allein (vgl. § 127, 4 d). Dem kirchlichen Dogma vom (speciellen) Priesterthum stellten die Reformatoren ihre Lehre vom sogen. allgemeinen Priesterthum entgegen. Siehe hierüber § 136. Ueber das Sacrament der heiligen Weihe siehe § 152. Vgl. Trid., Sess. 23, c. 4 (§ 130, 2).

Sowenig übrigens die Lehre von der unsichtbaren Kirche bei den Reformatoren und ihren Anhängern zu klarer und consequenter Durchführung gelangte, so wenig auch die Lehre von den hierarchischen Gewalten. Es wurde bald erkannt, daß irgend ein Verhältniß der Ueber- und Unterordnung unter den Gläubigen mit dem Begriff einer kirchlichen Gemeinschaft oder Gemeinde nothwendig gegeben und für den Fortbestand der neuen Pflanzung unentbehrlich sei.

Conf. August. P. I, a. 14: De ordine ecclesiastico docent, quod nemo debeat in Ecclesia publice docere, aut Sacramenta administrare, nisi rite vocatus. Worin aber diese vocatio bestehen soll, nachdem man das Sacrament der Weihe und die Hierarchie verworfen und von der apostolischen Succession der Bischöfe sich losgesagt hatte, war nicht in befriedigender Weise zu bestimmen. Daher stieß die praktische Anwendung jenes Artikels auch auf große Schwierigkeiten und heftigen Widerspruch. Vgl. Möhler, Symbolik § 45. *Melanchth.*, Ep. IV, 104: Utinam, utinam possem non quidem dominationem confirmare, sed administrationem restituere Episcoporum. Video enim, qualem simus habituri ecclesiam dissoluta πολιτείᾳ ecclesiastica, video postea multo intolerabiliorem futuram tyrannidem, quam antea umquam fuit.

Die Lösung dieser Schwierigkeiten suchten die Reformatoren darin, daß sie die kirchliche Regierungsgewalt auf die weltlichen Landesfürsten (bezw. die reichsstädtischen Behörden) übertrugen. Die Geschichte hat es seitdem oft bewiesen, wie berechtigt die von Melanchthon (a. a. O.) ausgesprochenen Befürchtungen waren. Vgl. Döllinger, Kirche und Kirchen S. 12. 190. Interessant ist auch das Geständniß des Hugo Grotius (Votum pro pace a. 7): Gradus praepositorum in Ecclesia esse debere et per illos gradus compaginari Ecclesiam docet nos Paulus (Eph. 4, 11). Ordo sive in partibus sive in toto continetur principatu quodam, sive praepositi unitate. . . . Hic ordo semper in Ecclesia manere debet, quia semper manet causa, i. e. periculum schismatis. Animadv. in animadv. Rivet. ad 7: Sicut exercitus, sicut navis regi non potest nisi per

gradus praefectorum, qui gradus in unum desinant, ita nec Ecclesia. Etiamsi omnes, qui sunt in Ecclesia, essent dilectione summa praediti, tamen tali ordine esset opus. Deus non amat facere semper miracula, sed ad res optimas etiam optimas monstrat vias, qualis est ad unitatem Ecclesiae certus ordo.

§ 132.

Der Primat.

A. Der Primat Petri.

1. Christus ist als Gottmensch und Erlöser in seiner himmlischen Herrlichkeit das unsichtbare Haupt der Kirche. Als solches theilt er der Kirche fortwährend die übernatürlichen Gewalten und Gnaden mit, welche ihren Bestand und ihr Leben bedingen, und regiert sie, auch seiner heiligen Menschheit nach, in Verbindung mit der göttlichen Providenz des Vaters und des Heiligen Geistes (§ 112, 1). Gleichwie nun aber die Kirche ihrem Wesen nach nicht bloß eine innerliche, sondern zugleich eine äußere und sichtbare Gemeinschaft der Gläubigen ist, so hat Christus ihr dementsprechend auch ein sichtbares (menschliches) Haupt gegeben, welches auf Erden seine Stelle in der Regierung der Kirche vertreten soll. Diese Einrichtung oder der sogen. Primat (primatus *iurisdictionis*) nimmt überhaupt die erste Stelle ein in den Verheißungen und Anordnungen Christi, welche sich auf die äußere Organisation oder Verfassung der Kirche beziehen. Nicht bloß sachlich, sondern auch zeitlich betrachtet erscheint der Primat als der Grundstein in der göttlichen Verfassung der Kirche. Mit diesem Primate hat der Erlöser zuerst den hl. Petrus betraut, so jedoch, daß dadurch zugleich eine bleibende Institution (ein ständiges Amt) in seiner Kirche geschaffen sein sollte.

Das Verhältniß zwischen Christus als Haupt der Kirche und dem Inhaber des Primates drückt die Wissenschaft durch die Formel aus: Christus sei caput Ecclesiae *invisibile*, *supremum*, *essentiale* (d. i. vermöge des Wesens seiner gottmenschlichen Person und in seiner Eigenschaft als Erlöser der Menschheit komme ihm diese Stellung zu, und zwar als eine von seiner Person nicht trennbare; sie ist nicht etwas Accidentelles, nur äußerlich mit seiner Person Verknüpftes), hingegen der Inhaber des Primates caput Ecclesiae *visibile*, *ministeriale* (d. i. als Stellvertreter Christi und vermöge der von Christus ihm übertragenen Autorität, oder als minister *Christi*, nicht aber, wie die Gallikaner den Ausdruck auffaßten, als minister *Ecclesiae*, d. h. so, als ob er von der Kirche seinen Vorrang empfangen hätte und nur in ihrem Auftrage bei Ausübung desselben handelte), *accidentale* (sofern die Würde des Primates nur auf Grund der göttlichen Einsetzung und kraft der rechtmäßigen apostolischen Succession der Person des Inhabers zukommt, also nicht schon an sich oder wesentlich, sondern per accidens, darum auch nicht untrennbar mit ihr verbunden ist).

Vatic. Sess. 4, Prooem. (siehe oben S. 687): Ut vero episcopatus ipse unus et indivisus esset, et per cohaerentes sibi invicem sacerdotes credentium multitudo universa in fidei et communionis unitate conservaretur, beatum Petrum ceteris Apostolis praeponens in ipso instituit *perpetuum* utriusque

unitatis principium ac visibile *fundamentum*, super cuius fortitudinem aeternum exstrueretur templum, et Ecclesiae coelo inferenda sublimitas in huius fidei firmitate consurgeret. Ibid. c. 1: Docemus itaque et declaramus iuxta Evangelii testimonia *primatum iurisdictionis* in *universam* Dei Ecclesiam *immediate* et *directe* beato Petro Apostolo *promissum* atque *collatum a Christo Domino fuisse*. . . Huic tam manifestae sacrarum Scripturarum doctrinae, ut ab Ecclesia semper intellecta est, aperte opponuntur pravae eorum sententiae, qui, constitutam a Christo Domino in sua Ecclesia regiminis formam pervertentes, negant *solum* Petrum *prae ceteris Apostolis*, sive seorsum singulis sive omnibus simul, *vero proprioque iurisdictionis primatu* fuisse a Christo instructum: aut qui affirmant eundem primatum non immediate directeque ipsi beato Petro, sed *Ecclesiae*, et *per hanc* illi ut *ipsius Ecclesiae ministro* delatum fuisse. — Si quis igitur dixerit, beatum Petrum Apostolum non esse a Christo Domino constitutum Apostolorum omnium principem et totius Ecclesiae militantis visibile caput; vel eundem *honoris* tantum, non autem *verae propriaeque iurisdictionis primatum* ab eodem Domino nostro Iesu Christo *directe et immediate accepisse*, a. s.

Conc. Prov. Col. P. I, c. 21: Christus, ut Ecclesiae, corpori suo mystico et visibili, visibile etiam postquam hinc discessiset, caput constitueret, Simonem Petrum Apostolorum creavit principem. Id ut significaret, supra Petrum se aedificaturum Ecclesiam edixit. Quam aedificium a fundamento, eandem a Petro, fundamento visibili, firmitatem acceptura declaratur Ecclesia. Sunt quidem et reliqui Apostoli, cum potestate praediti sint, Ecclesiae fundamenta, attamen non tam insigni quo Petrus modo. Hic enim prae ceteris *unum* et *universale* constituitur fundamentum, cum ei sicuti prae ceteris Iesum Christum Dei filium professus erat, prae ceteris praerogativa esset deferenda. Hoc quo fieret manifestius, *plenam* de omnibus quae ad Ecclesiam respiciunt statuendi seu *clavium potestatem* Christus ei *promisit*. Etsi clavium potestas etiam reliquis concedenda erat Apostolis, eminentiori tamen modo confertur Petro, cum, quod omnibus est commune, non singularis dignitas fuisset, nec munus singulare ob singularem fidei professionem delatum. Hanc autem singularem dignitatem et potestatem reapse Christus tunc *contulit* in Petrum, cum, postquam e sepulcro vivus prodiit, agnos ovesque pascendi munus eidem imposuit. Cat. Rom. P. I, c. 10: Unus est etiam eius (Ecclesiae) rector ac gubernator, invisibilis quidem Christus, quem aeternus Pater dedit *caput super omnem Ecclesiam, quae est corpus eius* (Eph. 1, 22). Visibilis autem is, qui Romanam cathedram Petri Apostolorum principis legitimus successor tenet.

2. Aus der Heiligen Schrift ergibt sich aufs bestimmteste, daß dem hl. Petrus ein Vorrang vor allen übrigen Aposteln (primatus) von Christus verliehen wurde, und daß dieser Vorrang die apostolischen Gewalten zur Leitung und Regierung der Kirche betraf (primatus *iurisdictionis*). Diese hat der Erlöser dem hl. Petrus früher als den übrigen Aposteln und für seine Person allein verheißen (a), und ebenso hat er nach seiner Auferstehung dem hl. Petrus für sich allein die Regierung der Gesammtkirche thatsächlich übertragen (b). Auch noch durch eine Reihe sonstiger Umstände in der evangelischen Geschichte wird jener Vorrang Petri vor den übrigen Aposteln angedeutet (c).

a) Schon sogleich bei der Berufung des Apostels deutete Christus die dereinst ihm zu verleihende Würde durch Aenderung seines Namens an. Joh. 1, 42: Intuitus autem eum Iesus, dixit: Tu es Simon, filius Iona: tu vocaberis Cephas, quod interpretatur Petrus.

Die Erklärung dieses Namens und die bestimmte Verheißung des zukünftigen Vorranges (die Verheißungsurkunde) siehe Matth. 16, 18. 19.

Matth. 16, 13: Venit autem Iesus in partes Caesareae Philippi et interrogabat discipulos suos, dicens: Quem dicunt homines esse Filium hominis? (14) At illi dixerunt: Alii Ioannem Baptistam; alii autem Eliam; alii vero Ieremiam, aut unum ex Prophetis. (15) Dixit illis Iesus: Vos autem, quem me esse dicitis? (16) Respondens Simon Petrus dixit: Tu es Christus, Filius Dei vivi. (17) Respondens autem Iesus, dixit ei: Beatus es, Simon Bar Iona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus, qui in coelis est. (18) Et ego dico tibi, quia tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam, et portae inferi non praevalebunt adversus eam. (19) Et tibi dabo claves regni coelorum. Et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in coelis; et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in coelis. Vgl. Vatic. l. c. Conc. Prov. Col. l. c. (oben n. 1).

Auf den Zusammenhang dieser Verheißung Christi mit dem klaren und entschiedenen Glaubensbekenntnisse des Apostels (V. 15) haben die heiligen Väter öfters hingewiesen (z. B. *Basil.*, C. Eunom. II, 4. *Ambr.*, In Luc. X, 24. *Leo M.*, Serm. 3 [al. 2], 2. 3 u. a.). In diesem Bekenntnisse wurde einerseits die objective christologische Grundlage der nachfolgenden Verheißung bezeichnet, anderseits offenbarte es die subjective Befähigung und den Beruf des Auserwählten.

Die beiden Wörter Petrus und petra (V. 18, entsprechend dem griechischen πέτρος und πέτρα) bezeichnen einen und denselben Begriff. In der (aramäischen) Ursprache, deren sich Christus bediente, hieß es beidemal Kepha (כֵּיפָא). *Hier.*, In Gal. 2: Non quod aliud significet *Petrus*, aliud *Cephas*, sed quam nos latine et graece Petram vocamus, Hebraei et Syri propter linguae interviciniam Cepham nuncupant. Der (griechische) Uebersetzer hat an der ersten Stelle πέτρος vorgezogen, weil hier zunächst die Person des Apostels von Christus benannt wurde; an der zweiten Stelle schien πέτρα angemessener, weil hier die Würde und das Amt des Apostels (also eine Sache, das Fundament der Kirche) bezeichnet werden sollte. Vgl. *Corn. a Lap.* i. h. l. *Bellarm.*, De Rom. Pontif. I, 10. Schanz, Commentar über das Evangel. des hl. Matthäus S. 376.

Die Worte: et super *hanc petram* etc., können durchaus nicht (wie protestantische Exegeten dies wollten) auf Christus bezogen werden. Durch nichts ist eine solche Wendung der Rede angedeutet, was doch namentlich in der Ursprache, wo beidemal dasselbe Wort gebraucht wurde, unerläßlich gewesen wäre. Jene Auffassung ist grammatisch wie sachlich gleich unzulässig. Vgl. *Greg. de Valent.*, Analys. fidei cath. VII, 2: Primum, qualis esset illa orationis consequentia: Tu Petrus es, ego super me aedificabo Ecclesiam meam? — Deinde, cur dicit *hanc?* Num digitum in se intendit, aut manu sublata sese indicavit, ut commode *hanc* diceret? — Accedit quod rem illis verbis facturum se promittit plane futuram. At ipse Christus iam inde ab origine mundi erat fundamentum Ecclesiae et super illum iam tum bona ex parte Ecclesia exaedificata. — Item, si se, non Petrum, ibi petram intellexit, quam, obsecro, mercedem illis verbis Petro propter factam ab eo confessionem promisit? Non enim Petri praerogativa

est, quod super Christum aedificatur Ecclesia. Vgl. *Bellarm.* l. c. Die Beziehung jener Worte auf Petrus wird auch in der Tradition von Anfang an festgehalten.

Tert., De praescr. 22: Latuit aliquid Petrum aedificandae Ecclesiae petram dictum, claves regni coelorum consecutum et solvendi et alligandi in coelis et in terris potestatem? *Cypr.*, Ep. 43 (40), 5: Deus unus est, et Christus unus, et una Ecclesia, et cathedra una super petram Domini voce fundata. Ep. 73, 7: Nam Petro primum Dominus, super quem aedificavit Ecclesiam et unde unitatis originem instituit et ostendit, potestatem istam dedit, ut id solveretur in coelis, quod ille solvisset in terris. *Orig.*, In Rom. 5, 10. *Hilar.*, In Matth. 16 n. 7. *Hier.*, In Matth. III, 16: Secundum metaphoram petrae recte dicitur ei: Aedificabo Ecclesiam meam *super te.*

Der Apostel Petrus wird also hier (zunächst persönlich) von Christus als Fels bezeichnet und als das zukünftige Fundament der Kirche. Den Sinn dieses bildlichen Ausdruckes erklärt näher der Zusatz: et portae inferi etc., d. h. die Macht der Hölle, alle Anschläge Satans und seines Reiches (des Irrthums und der Sünde, der Gewalt u. s. f.) werden die Kirche nicht überwältigen; sie wird wie ein auf festen Felsengrund erbautes Haus allen Stürmen trotzen, stets unversehrt fortbestehen; oder (wie Neuere wollen) selbst das Todtenreich (ᾅδης = Unterwelt, Todtenreich) wird die Kirche nicht an Festigkeit und Dauerhaftigkeit übertreffen; sie wird unvergänglich sein. Wenn letztere Auffassung beabsichtigt wäre, so würde Christus wohl eher gesagt haben: Die Kirche wird sogar den Pforten des Hades überlegen sein.

Arnoldi, Comm. zum Evang. des hl. Matth. S. 346: „Die ältere Auffassung versteht ᾅδης von der Hölle und nimmt πύλαι ᾅδου entweder als bloße Umschreibung von ᾅδης . . . oder, da bei den Orientalen unter den Stadtthoren die Rathsversammlungen, die gerichtlichen Verhandlungen stattfinden und die Besatzung sich sammelt, metonymisch von den feindseligen Anschlägen und Mächten der Hölle. . . . Der Sinn ist nachdrucksamer und voller als bei der ersten Auffassung. Daß bei derselben aus dem Bilde von einem Gebäude herausgetreten wird, kann nicht dagegen geltend gemacht werden, da die Morgenländer gar leicht aus einem Bilde ins andere übergehen, wie schon gleich der folgende Vers zeigt; desgleichen nicht, daß ᾅδης die Bedeutung Hölle nicht habe, weil das unwahr ist. Vgl. 11, 23; Luc. 16, 23." Vgl. auch *(Schleussner,)* Lex. s. v. ᾅδης. *Passaglia*, De praerog. B. Petri p. 468.

Nach beiden genannten Deutungen (des Ausdruckes portae inferi) ist der Sinn der Verheißung: Petrus soll das Fundament der Kirche werden, um dieser eine unverwüstliche Fortdauer zu sichern. Wie und wodurch Petrus eine solche Beziehung zur Kirche und einen solchen Einfluß auf dieselbe erlangen werde, erklärt die folgende erläuternde Verheißung Christi (V. 19).

Maldon. i. h. l.: Diversis enim metaphoris, altera fundamenti, altera clavium, unus idemque principatus significatur, et una alterius explicatio est. Arnoldi a. a. O. S. 347: „Zu der Prärogative, daß die Kirche auf Petrus werde erbaut werden, kommt eine andere, dieselbe gewissermaßen erläuternde und weiterführende. . . . Sie ist wiederum in einem Bilde ausgedrückt, welches darin mit dem vorigen übereinkommt, daß die Vorstellung von dem Gebäude fortläuft, welches aber darin verschieden ist, daß jetzt von demselben als einem vollendeten die Rede ist, über welches Petrus gesetzt wird. . . . Die Ueberreichung der Schlüssel einer festen Burg oder einer Stadt an den Fürsten oder Eroberer ist der symbolische Ausdruck, daß ihm die Herrschaft darüber gehöre. Vgl. Is. 22, 22. Apok. 1, 18; 3, 7. Der Herr verheißt also dem Petrus die höchste Machtvollkommenheit über die Kirche."

Wenn schon die verheißene Mittheilung der Schlüssel des „Himmelreiches“ an sich die dereinstige Uebertragung der höchsten Regierungsgewalt über die Kirche bedeutet, so wird diese noch klarer durch den Zusatz bezeichnet: Quodcumque ligaveris etc.

Dieser Zusatz bestimmt die dem Apostel verheißene Vollmacht näher nach ihrem Wesen (sie ist, wie ihrem Ursprunge, so auch ihrem Wesen nach eine göttliche, übernatürliche, die himmlische Seligkeit der ihr Untergebenen betreffende), sodann auch nach ihrem Inhalte und Umfange. Sie ist nämlich die höchste, alle übernatürlichen Gewalten, welche das Wesen und den Fortbestand der Kirche bedingen, umfassende Vollmacht der Regierung der ganzen Kirche. Diese Deutung ist durch die ganz allgemeinen, alle Arten regierender Thätigkeit bezeichnenden Ausdrücke claves (siehe oben), ligare (= gebieten und verbieten) und solvere (= gestatten, entbinden) nothwendig gefordert.

Bei ligare und solvere ist nicht an die bloße richterliche Gewalt in Bezug auf die Nachlassung der Sünden zu denken. Diese Beschränkung des Sinnes ist durch nichts angedeutet. Auch wäre der (bildliche) Ausdruck *peccata* ligare wohl kaum zulässig.

Arnoldi a. a. O. S. 347: „Δέειν καὶ λύειν verstehen die einen bloß von dem Behalten und Vergeben der Sünden, aber rein willkürlich, da das Unbestimmte des Ausdruckes manches andere miteinschließen kann. Andere verstehen es von dem Ausschließen aus der Kirche und von dem Zulassen zu derselben, so daß der Typus von dem Zu- und Aufbinden der Thüren bei den Alten hergenommen wäre. Allein dann müßte es statt ὃ ἐὰν κτλ. heißen: ᾧ ἐὰν κτλ., wem du gebunden... aufgebunden haben wirst. Die Meisten nehmen δέειν, binden = verbieten, und λύειν, lösen = zulassen, erlauben. Daß die Ausdrücke אֲסַר, binden, und הַתִּיר oder שְׁרָא, lösen, im Talmud vielmal in diesem metaphorischen Sinne vorkommen, hat Lightfoot nachgewiesen.... Es ist aber nicht bei dieser Bedeutung stehen zu bleiben, ... sondern man muß annehmen, daß der Ausdruck allmählich die weitere Bedeutung des Gesetzgebens und Gesetzaufhebens, des Befehlens und Regierens überhaupt erhalten habe.“ Vgl. *Passaglia* l. c. p. 491. Desgleichen Schanz a. a. O. S. 380.

Der Wechsel in den vom Erlöser (V. 19) gebrauchten Bildern erklärt sich ähnlich wie die Doppelübersetzung des Wortes Kepha V. 18 (siehe oben). Das erste Bild, die „Verleihung der Schlüssel“, war sehr passend, um die höchste Regierungsgewalt an sich zu bezeichnen. Die Leitung oder Regierung der Glieder der Kirche hingegen konnte nicht wohl durch das Bild des Schließens und Öffnens, sehr wohl aber durch das (unbestimmtere, umfassendere) Bild des Bindens und Lösens ausgedrückt werden. Aus demselben Grunde erscheint auch der Ausdruck: Was immer du binden wirst u. s. f., angemessener als der andere: Wen immer u. s. f. Die übernatürlichen Heilsgüter der Kirche bilden den Gegenstand der Schlüsselgewalt Petri; die Glieder der Kirche sind das Subject, an welchem und für welches sie sich bethätigt.

Man hat den Einwand erhoben, Christus habe Matth. 18, 18 (Amen, dico vobis: Quaecumque alligaveritis super terram, erunt ligata et in coelo; et quaecumque solveritis super terram, erunt soluta et in coelo) allen Aposteln dieselbe Vollmacht verliehen bezw. verheißen, welche er Matth. 16, 19 dem hl. Petrus verhieß. Von einem Vorrange des letztern vor den übrigen Aposteln könne daher nicht die Rede sein. Indes beschränkt sich die Uebereinstimmung der genannten Stelle mit Matth. 16, 19 darauf, daß Christus dort allen Aposteln eine Gewalt verlieh, welche inhaltlich oder ihrem Wesen nach mit der dem hl. Petrus zuvor verheißenen

identisch ist, da sie mit denselben bildlichen Ausdrücken bezeichnet wird, d. i. die kirchliche Regierungsgewalt. Daß diese dem hl. Petrus ausschließlich eigen sein werde, war Matth. 16, 19 nicht gesagt worden, sondern nur, daß sie ihm in ausgezeichneter, ihm allein eigenthümlicher Weise (als potentia *suprema*) würde zu theil werden, entsprechend seiner Stellung als Fundament der Kirche und als Inhaber der Schlüsselgewalt in Bezug auf die ganze Kirche (die übrigen Apostel nicht ausgenommen). Diese letztere Verheißung wurde den übrigen Aposteln nicht gegeben.

Auch auf Joh. 20, 23 (Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt) hat man sich im Sinne des obigen Einwandes berufen. Hier handelt es sich aber keineswegs um die Erfüllung der dem hl. Petrus Matth. 16, 19 gegebenen Verheißung; diese wird vielmehr Joh. 21, 15—17 berichtet (siehe unten b). Zudem wird die Joh. 20, 23 allen Aposteln verliehene Gewalt ausdrücklich auf die Sündenvergebung beschränkt, während Matth. 16, 19 ganz allgemein von der Regierung der Kirche die Rede ist. Vgl. Arnoldi a. a. O. S. 349. *Passaglia* l. c. p. 492.

Von den Protestanten, Gallikanern, Jansenisten (Quesnell) u. a. wurde behauptet, nicht dem hl. Petrus, sondern der Kirche habe Christus die Schlüsselgewalt verheißen bezw. übertragen; von ihr (als minister Ecclesiae) habe Petrus sie empfangen und jeder seiner Nachfolger (die gallikanische Theorie von der Superiorität der Concilien bezw. der Gesammtkirche über den Papst).

Declar. Cleri gallic. a. 2. 4. Prop. *Quesn.* damn. 90. Prop. Syn. Pistor. damn. 2: Propositio, quae statuit *potestatem a Deo datam Ecclesiae, ut communicaretur Pastoribus, qui sunt eius ministri pro salute animarum*, sic intellecta, ut a communitate fidelium in Pastores derivetur ecclesiastici ministerii ac regiminis potestas: haeretica. Prop. 3: Insuper, quae statuit *Romanum Pontificem esse caput ministeriale*, sic explicata, ut Romanus Pontifex non a Christo in persona B. Petri, sed ab Ecclesia potestatem ministerii accipiat, qua, velut Petri successor, verus Christi Vicarius, ac totius Ecclesiae caput, pollet in universa Ecclesia: haeretica. Vatic. Sess. 4, c. 1 (oben n. 1).

Hiernach müßte die Verheißung Christi Matth. 16, 18. 19 nicht an Petrus, sondern an die Kirche gerichtet gewesen sein. Daß aber vom exegetischen Standpunkte nur die erste Annahme zulässig sei, und wie die Tradition diese Auffassung bestätige, wurde oben bereits gezeigt. Auch wurde früher bereits dargelegt, wie die hierarchischen Vollmachten und Aemter überhaupt auf unmittelbarer göttlicher Einsetzung beruhen und nur daraus entspringen konnten. Vgl. § 131.

Nur in dem Sinne galt jene Verheißung der Kirche, als der Primat Petri eine kirchliche Institution, ein Theil der wesentlichen Organisation der Kirche (nicht aber ein bloßes persönliches Privilegium zu Gunsten des Apostels) sein sollte. In diesem Sinne kann auch gesagt werden, Petrus habe in jenem Augenblicke die Kirche repräsentirt, d. h. während der Primat ihm persönlich, als dem zukünftigen Inhaber desselben, verheißen wurde, wurde der Kirche damit ein Bestandtheil ihrer Verfassung verheißen.

So ist es auch zu verstehen, wenn der hl. Augustinus sagt, Christus habe dem hl. Petrus, sofern er die Kirche repräsentirte, die Schlüsselgewalt verliehen. Daß dies nicht im gallikanischen Sinne gemeint sei, erhellt klar aus dem Zusammenhang der betreffenden Stellen selbst.

Vgl. z. B. *Aug.*, In Ioan. tr. 124, n. 5: Hoc (die Lossprechung von Sünden) agit Ecclesia spe beata in hac vita aerumnosa; cuius Ecclesiae Petrus Apo-

stolus *propter apostolatus sui primatum* gerebat figurata generalitate personam.... Ecclesia ergo, quae fundatur in Christo, claves ab eo regni coelorum accepit in Petro, id est, potestatem ligandi solvendique peccata. Vgl. Enarr. in Ps. 108, n. 1. Augustinus betonte jenen Gedanken einerseits im Gegensatze zu der montanistischen Irrlehre, daß die Verheißungen und Anordnungen Christi nur der Person des Apostels Petrus gegolten hätten (siehe *Tert.*, De pud. 21), nicht aber einem in der Kirche fortdauernden Amte, anderseits den zeitgenössischen Schismatikern gegenüber, um zu beweisen, daß die Gewalt der Sündennachlassung immerfort in der Kirche sich finde und eine unbeschränkte, auch die schwersten Sünden umfassende sei. Vgl. *Bellarm.* l. c. c. 12. *Petav.*, De eccl. hier. III, 14—16. *Salmer.*, Comm. in S. Script. XII, 470: Observandum, Ecclesiae tum datas claves, cum Petro datae sunt, sicut animali tunc tribuitur visus, cum datur capiti eius; et ita Ecclesiam ratione Petri posse quidquid Petrus potest, et Petrum Christi esse Vicarium, non Ecclesiae, ut aliqui fingunt.

Wenn von einzelnen Vätern gesagt wird, Christus habe die Kirche auf den Glauben des hl. Petrus erbaut, dieser sei das Fundament der Kirche, so verstehen sie das nicht in dem Sinne, als ob nur der Glaube an die Gottheit Christi und nicht der Primat oder Petrus vermöge des Primates jenes Fundament sei. Dieselben Väter beziehen anderwärts den Ausdruck auf die Person des Apostels bezw. auf seinen Primat. Jene Auffassung würde durchaus dem Wortlaute der Verheißung widersprechen. Der Gedanke jener Väter ist vielmehr der, daß der Glaube und das Bekenntniß des Apostels Christo die Veranlassung boten, ihm jene Verheißung zu geben bezw. die Kirche auf ihm zu erbauen. *Maldon.* i. h. l.: Huiusmodi enim phrasibus vulgo etiam utimur, ut dicamus in unius hominis fide fundatam esse rempublicam, id est, in uno homine propter ipsius fidem. *Bellarm.* l. c. c. 10: Debent enim eiusdem generis esse fundamentum et reliquum aedificium. Est autem Ecclesia hominum congregatio, quasi lapidum vivorum, ... debet ergo lapis, qui est fundamentum, esse etiam aliquis homo, non aliqua virtus. Vgl. Schanz a. a. O. S. 376.

Der bei einigen Vätern (Cyprian, Hieronymus u. a.) sich findende Satz, alle Apostel hätten gleiche Gewalt und Würde mit Petrus besessen, ist von dem Apostolat im allgemeinen oder seinem wesentlichen Inhalte nach betrachtet zu verstehen (siehe unten § 134). Hiermit ist nicht ausgeschlossen, daß unter den Inhabern dieses Apostolates ein Verhältniß der Ueber- und Unterordnung bestand. Dies wird auch von denselben Vätern ausdrücklich hervorgehoben.

Cypr., De un. Eccl. 4: Hoc erant utique et ceteri Apostoli, quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur ... ut Ecclesia una monstretur. Ep. 70, 3: Una Ecclesia a Christo Domino super Petrum origine unitatis et ratione fundata. Siehe oben S. 696. *Hier.*, Adv. Iovin. I, 14: Propterea inter duodecim unus eligitur, ut capite constituto schismatis tolleretur occasio. Vgl. *Bellarm.* l. c. c. 12.

Auch darin wurde von den Gegnern des kirchlichen Dogmas eine Schwierigkeit gesucht, daß nach der Lehre der Heiligen Schrift Christus selbst das Fundament der Kirche sei, und daß hinwieder auch allen Aposteln, nicht Petrus allein, dieser Name beigelegt werde. Vgl. Eph. 2, 19. 22 (§ 127, 2). 1 Kor. 3, 11: Fundamentum enim aliud nemo potest ponere praeter id, quod positum est, quod est Christus Iesus (d. i. alle Sendung, alle Wahrheit und Gnade in der Kirche kann nur von Christus herkommen, alles heilbringende Wirken in der Kirche nur Fortführung des von ihm Grundgelegten, nicht aber menschliche Erfindung oder Willkür

sein). Hieraus ergibt sich aber nur, daß Petrus nicht im gleichen Sinne das Fundament der Kirche ist wie Christus. Auch seine Sendung ist eine von Christus überkommene; auch seine Würde ruht auf der Macht und Würde Christi. Die in jenem Bilde bezeichnete Beziehung zur Kirche kommt dem Erlöser an sich, vermöge seiner gottmenschlichen Persönlichkeit (propria auctoritate) zu, dem Apostel kraft einer Uebertragung von seiten Christi (participatione; siehe oben S. 693). Gleichwie Christus das unsichtbare, Petrus das sichtbare Haupt der Kirche ist, so kann auch gesagt werden, Christus sei das unsichtbare, Petrus das sichtbare Fundament derselben.

So *Leo M.*, Serm. 4 (al. 3), 2: Cum ego (Christus) sim inviolabilis petra, ego *lapis angularis, qui facio utraque unum,* ego fundamentum, praeter quod nemo potest aliud ponere; tamen tu quoque petra es, quia mea virtute solidaris, ut, quae mihi potestate sunt propria, sint tibi mecum participatione communia. Arnoldi a. a. O. S. 344: „Derartige bildliche Bezeichnungen passen in der Regel auf Verschiedenes. Oder sind die Apostel darum nicht φῶς τοῦ κόσμου (Matth. 5, 14), weil Christus es ist? (Joh. 9, 5.) Oder ist Paulus nicht ἀρχιτέκτων an dem Gebäude der Kirche, der den Grundstein legt (1 Kor. 3, 10), weil der Herr an unserer Stelle (Matth. 16, 18) selber als Baumeister auftritt und den Grundstein legt?" Schegg, Evang. nach Matth. II, 358: „Wir haben also zwei Grundsteine der Kirche: Christus und Petrus. Erbauet Christus die Kirche, so gründet er sie auf Petrus; erbauet Petrus oder ein anderer Apostel die Kirche, so gründet er sie auf Christus. Ist nun das kein Widerspruch? Kann ein Haus einen doppelten Grund haben? Ein Haus von Stein und Holz nicht, wohl aber die Kirche, und zwar kraft ihres Doppelcharakters als einer sichtbaren und geistigen Gemeinschaft der Gläubigen. Erbauet Christus die Kirche, so muß er sie als ein sichtbares und ewig dauerndes Haus auf einen ebenso sichtbaren und ewig dauernden Grund bauen. Dieser aber ist nicht er, da er zur Rechten seines Vaters im Himmel thront, sondern Petrus. Erbauet aber Petrus oder ein anderer Apostel, d. i. erbaut das Apostolat die Kirche, so kann es die Kirche nur auf Christus gründen — sonst hörte sie auf, Kirche Christi zu sein; er ist der Weinstock, wir sind die Reben; ohne Zusammenhang mit Christus kein Leben. Wenn das Apostolat die Kirche auf Christus, Christus die Kirche auf Petrus gründet, so folgt, daß wir in die geistige Gemeinschaft mit Jesus Christus nur durch die sichtbare Gemeinschaft mit Petrus gelangen."

Eph. 2, 20 werden nebst den Aposteln auch die Propheten als Fundament der Kirche bezeichnet. Diese Beziehung zur Kirche eignet ihnen als den Organen der göttlichen Offenbarung, durch welche die Kirche vorbereitet und begründet wurde; den Aposteln insbesondere eignet jene Stellung auch als den ersten Vorstehern der Kirche. Diese ruht vermöge der apostolischen Succession für alle Zeiten unmittelbar auf ihrer Sendung, ihrer Lehre und ihrem Wirken. Damit ist nun wieder nicht ausgeschlossen, daß einer unter ihnen in ausgezeichnetem Sinne das Fundament der Kirche sein könne, sofern ihm außer der allgemeinen apostolischen Sendung auch noch eine besondere, die übrigen Apostel mit umfassende, von Christus verliehen wurde. Diese besondere Sendung des hl. Petrus hat nicht sowohl die Gründung und Ausbreitung der Kirche zum Zweck als vielmehr die Einheit derselben. Darum ist sie nicht überflüssig und von der allgemein apostolischen Sendung wohl zu unterscheiden. Vgl. *Cypr.*, De unit. Eccl. 4 (S. 699).

b) Die Einsetzung des Primates erfolgte nach der Auferstehung Christi (Joh. 21, 15—17; die Stiftungsurkunde), nachdem in seinem Opfertode der Gnaden=

quell aufgeschlossen war, aus welchem der Kirche ihr übernatürliches Leben zuströmt. Auch hier waren die Umstände tief bedeutungsvoll (der wunderbare Fischfang, ein Symbol der Wirksamkeit der Kirche und ihrer übernatürlichen Fruchtbarkeit; das gemeinsame Mahl Christi und der Apostel, ein Vorbild des jenseitigen Lohnes der apostolischen Arbeiten; die an Petrus gerichtete dreimalige Frage über die Vollkommenheit seiner Liebe). Vgl. *Ians. Gand.*, Comm. in Concord. Ev. c. 148: Hanc autem potestatem ei peculiariter commissurus Dominus prius ab eo rogat, num se diligat, et plus diligat quam ceteri, qui aderant Apostoli: non tamquam ignorans, cum tamquam Deus omnia sciret, et tamquam homo didicisset iam ipso facto excellentem prae aliis Petri dilectionem, quia aliis navigio venientibus ipse impatientia desiderii se in mare miserat, ut ad Iesum perveniret; sed rogat, ut Petro confitente suum erga ipsum amorem occasionem haberet opportunam committendi illi suarum curam ovium, omnesque doceret et eximium suum erga oves suas amorem, et Petro peculiariter hanc curam commissam ob peculiarem eius erga se amorem, ac proinde neminem idoneum esse, qui gregis Dominici curam suscipiat, nisi qui singularem aliquam erga Christum gerat dilectionem, et ex hac illam suscipiat curam. Bene autem notandum, quod Dominus Petrum non tantum rogat, num diligeret, sed etiam, num plus diligeret quam ceteri, non solum ut intelligamus eximiam et singularem dilectionem requiri in praeficiendo ovibus Christi, sed etiam ut hinc intelligamus ad solum Petrum pertinere, quod ei dictum est: *Pasce oves meas*, et non etiam aliis hoc dictum in Petro, ut quidam volunt, quod Petrus tamquam os Apostolorum omnium nomine respondere soleret.

Joh. 21, 15: Cum ergo prandissent, dicit Simoni Petro Iesus: Simon Ioannis, diligis me plus his? Dicit ei: Etiam Domine; tu scis, quia amo te. Dicit ei: Pasce agnos meos (βόσκε τὰ ἀρνία μου). (16) Dicit ei iterum: Simon Ioannis, diligis me? Ait illi: Etiam Domine; tu scis, quia amo te. Dicit ei: Pasce agnos meos (ποίμαινε τὰ πρόβατά μου). (17) Dicit ei tertio: Simon Ioannis, amas me? Contristatus est Petrus, quia dixit ei tertio: Amas me? et dixit ei: Domine, tu omnia nosti; tu scis, quia amo te. Dixit ei: Pasce oves meas (βόσκε τὰ πρόβατά μου).

Da sich, wie es scheint, V. 16 bezw. 17 im griechischen Texte ursprünglich die Lesart προβάτια (oviculae) statt πρόβατα fand (Tischendorf, Westcott), so wäre damit noch deutlicher die Andeutung aller Theile einer Herde (der Kirche Christi) in den drei Begriffen agni, oviculae, oves gegeben.

Auch hier ist es ebenso wie Matth. 16, 18. 19 unbestreitbar, daß der Apostel Petrus direct von Christus angeredet und ihm das höchste Hirtenamt über die ganze Kirche übertragen wurde.

Das pascere bedeutet nicht bloß (wie die Reformatoren behaupteten) das Predigtamt, sondern das Hirtenamt schlechthin, ohne jede Einschränkung; und dieses umfaßt vor allem die Leitung und Regierung der Herde (der Doppelbegriff βόσκειν und ποιμαίνειν im Griechischen drückt diesen Gedanken noch klarer aus. Auch im profanen Sprachgebrauch ist ποιμαίνειν = regieren, ποίμην = König). Vgl. Mich. 5, 4 mit Matth. 2, 6. Unter dem Bilde des Hirtenamtes wird auch die richterliche Thätigkeit Christi geschildert Matth. 25, 31—34.

Christus, der unsichtbare Hirte der Kirche, hat demnach seine Hirtenvollmachten auf Petrus als seinen sichtbaren Stellvertreter übertragen, d. i. die volle Regierungsgewalt über die ganze Kirche. Er machte ihn, wie der hl. Ambrosius sagt, zum Stellvertreter seiner Liebe auf Erden (In Luc.

X, 154: Dominus interrogat, non ut disceret, sed ut doceret, quem elevandus in coelum amoris sui nobis velut Vicarium relinqueret).

Die Ausdrücke agni und oves (bezw. oviculae) werden in verschiedener Weise von den heiligen Vätern erklärt (Juden- und Heidenchristen; Vollkommene und Unvollkommene; die Gläubigen und die Apostel bezw. die Bischöfe). Alle aber stimmen darin überein, daß Christus damit seine ganze Kirche und alle Glieder derselben habe bezeichnen wollen. Auch das Beiwort meas haben die kirchlichen Exegeten in diesem Sinne betont. Wie es in der Kirche kein Glied gibt, auf welches dieser Titel (ovis *Christi*) nicht anwendbar wäre, so ist auch kein Glied der Kirche von der Unterwerfung unter die Hirtengewalt des hl. Petrus ausgenommen. Wenn Christus den Ausdruck oves meas nicht in diesem schlechthin allgemeinen Umfange verstanden hätte, so wäre der Sinn seines Wortes so unbestimmt wie nur immer möglich. Es wäre durchaus nicht gesagt, welches denn die dem hl. Petrus zugewiesene Herde sei. *Bellarm.* l. c. c. 16. *Ians. Gand.* l. c.: In genere autem dicit et absolute, *oves meas*, ut intelligamus Petrum pastorem constitutum omnium ovium Christi et proinde etiam Discipulorum et Apostolorum, immo Euthymius per oves Christi hic speciatim Discipulos designatos intelligit, quorum curam supra Petro Dominus commisit, dicens: *Tu aliquando conversus confirma fratres tuos* (Luc. 22, 32). Die Zeugnisse der heiligen Väter siehe unten.

Man hat auch hier die Einrede erhoben, die übrigen Apostel seien ebenfalls mit dem Hirtenamte betraut worden; dieses sei also kein dem hl. Petrus eigenthümlicher Vorrang. Auch hier ist zu erwidern: Nicht in durchaus gleichem Sinne und in gleicher Beziehung wird das Hirtenamt den übrigen Aposteln und dem hl. Petrus speciell beigelegt. Nur ihm wurde die ganze Kirche, mithin das oberste Hirtenamt anvertraut.

Das Hirtenamt empfing Petrus nicht für sich, sondern für die Kirche, und nicht für sich allein oder ausschließlich, sondern um die übrigen Apostel (Bischöfe und Hirten) unter seiner Oberleitung an der Regierung der Kirche theilnehmen zu lassen. Vgl. oben S. 697 f.

So ist zu verstehen *Aug.*, De agon. chr. 30, 32: Non enim sine causa inter omnes Apostolos huius Ecclesiae catholicae personam sustinet Petrus: huic enim Ecclesiae claves regni coelorum datae sunt, cum Petro datae sunt. Et cum ei dicitur, ad omnes dicitur, *Amas me? Pasce oves meas.* Vgl. *Optat. Milev.*, De schism. Donat. VII, 3: Bono unitatis B. Petrus (cui satis erat, si, postquam negavit, solam veniam consequeretur) et praeferri omnibus Apostolis meruit et claves regni coelorum communicandas ceteris solus accepit. *Leo M.*, Serm. 4 (al. 3), 2: De toto mundo unus Petrus eligitur, qui et universarum gentium vocationi et omnibus Apostolis, cunctisque Ecclesiae patribus praeponatur: ut, quamvis in populo Dei multi sacerdotes sint multique pastores, omnes tamen proprie regat Petrus, quos principaliter regit et Christus. Magnum et mirabile, dilectissimi, huic viro consortium potentiae suae tribuit divina dignatio: et si quid cum eo commune ceteris voluit esse principibus, numquam nisi per ipsum dedit quidquid aliis non negavit. Man beachte auch *S. Thom.*, C. Gent. IV, 76: Ecclesia militans ex triumphanti Ecclesia per similitudinem derivatur; unde et Ioannes in Apocalypsi vidit Ierusalem descendentem de coelo, et Moysi dictum est, quod faceret omnia secundum exemplar ei in monte monstratum. In triumphanti autem Ecclesia unus praesidet, qui etiam praesidet in toto universo, scilicet Deus; dicitur enim: *Ipsi populus eius erunt, et ipse Deus cum iis erit eorum Deus* (Apoc. 21, 3). Ergo et in

Ecclesia militante unus est, qui praesidet universis. Hinc est quod dicitur: *Congregabuntur filii Iuda et filii Israël pariter, et ponent sibimet caput unum* (Os. 1, 11), et Dominus dicit: *Fiet unum ovile et unus pastor* (Ioan. 10, 16). — Si quis autem dicat, quod unum caput et unus pastor est Christus, qui est unus unius Ecclesiae sponsus, non sufficienter respondet. Manifestum est enim, quod omnia ecclesiastica Sacramenta ipse Christus perficit; ipse enim est, qui baptizat; ipse est, qui peccata remittit; ipse est, verus sacerdos, qui se obtulit in ara crucis et cuius virtute corpus eius in altari quotidie consecratur, et tamen quia corporaliter non cum omnibus fidelibus erat futurus, elegit ministros, per quos praedicta fidelibus dispensaret. . . . Eadem igitur ratione, qua praesentiam corporalem erat Ecclesiae subtracturus, oportuit ut alicui committeret, qui loco sui universalis Ecclesiae gereret curam. Hinc est, quod Petro dixit ante ascensionem: *Pasce oves meas* (Ioan. 21, 17), et ante passionem: *Tu aliquando conversus confirma fratres tuos* (Luc. 22, 32), et ei soli promisit: *Tibi dabo claves regni coelorum* (Matth. 16, 19), ut ostenderetur potestas clavium per eum ad alios derivanda, ad conservandam Ecclesiae unitatem.

Seit der Reformation hat man gegen den Primat Petri insbesondere auch einige Stellen des Galaterbriefes geltend machen wollen. So namentlich 2, 6: Mihi enim, qui videbantur esse aliquid — Jacobus, Petrus und Johannes sind gemeint —, nihil contulerunt. Ebd. 2, 11: Cum autem venisset Cephas Antiochiam, in faciem ei restiti, quia reprehensibilis erat.

In dem genannten Briefe will der Apostel die Echtheit (d. i. den göttlichen Ursprung) seines Apostolates und seiner Predigt von der christlichen Freiheit (siehe oben § 120, 1) vertheidigen. Darum betont er nachdrücklich, daß er sowohl seine Sendung als auch sein Evangelium nicht von Menschen (auch nicht durch die Apostel), sondern unmittelbar von Gott empfangen habe (vgl. 1, 1; oben S. 689). Hierauf bezieht sich die Aeußerung 2, 6. Mit der Verfassung der Kirche hat dieselbe schlechthin nichts zu thun. — Die andere Stelle (2, 11) enthält viel mehr einen Beweis für den Primat Petri als gegen denselben. Paulus hebt es (zum Beweise für seine apostolische Sendung und die Wahrheit seiner Lehre von der christlichen Freiheit) nachdrücklich hervor, daß er sogar dem Petrus eine Zurechtweisung zu geben gewagt habe, weil sein praktisches Verhalten im Verkehre mit den Juden- und Heidenchristen zu Antiochia (nicht seine Lehre) ihm für die Heidenchristen verwirrend erschienen sei. Hätte der Apostel nicht den auch seinen Lesern bekannten Vorrang Petri im Auge gehabt, so würde die nachdrückliche Betonung gerade dieses Factums in seinem Beweisgange unverständlich sein. Die heiligen Väter heben daher auch die Begebenheit hervor als Beweis für die Demuth des heiligen Petrus. Vgl. Windischmann, Erklär. des Briefes an die Galater S. 53. Reithmayr, Comm. zum Briefe an die Galater S. 165 ff. Döllinger, Christenthum und Kirche S. 62.

Tert., Adv. Marc. V, 3: Sed reprehendit Petrum non recto pede incedentem ad Evangelii veritatem. Plane reprehendit, non ob aliud tamen, quam ob inconstantiam victus, quem pro personarum qualitate variabat, timens eos, qui erant ex circumcisione. Praescr. 23: Utique conversationis fuit vitium, non praedicationis. *Cypr.*, Ep. 71, 3: Nam nec Petrus, quem primum Dominus elegit et super quem aedificavit Ecclesiam suam, cum secum Paulus de circumcisione postmodum disceptaret, vindicavit sibi aliquid insolenter aut arroganter assumpsit, ut diceret se primatum tenere et obtem-

perari a novellis et posteris sibi potius oportere, nec despexit Paulum, quod Ecclesiae prius persecutor fuisset, sed consilium veritatis admisit et rationi legitimae, quam Paulus vindicabat, facile consensit, documentum scilicet nobis et concordiae et patientiae tribuens. *Aug.*, Expos. Ep. ad Gal. n. 15: Huc accedit, quod firmitas et caritas Petri, cui ter a Domino dictum est: *Amas me? Pasce oves meas*, obiurgationem talem posterioris pastoris pro salute gregis libentissime sustinebat. Nam erat obiurgatore suo ipse, qui obiurgabatur mirabilior et ad imitandum difficilior.

Daß der hl. Paulus neben Petrus als Apestelfürst (oder als der Apostel schlechthin) bezeichnet wird, ist in der hohen Bedeutung und dem Umfang seiner apostolischen Thätigkeit und in deren Beziehung zur römischen Kirche begründet. Die Frage nach der Verfassung der Kirche wird dadurch nicht berührt.

Aug., C. duas epp. Pel. III, 3: *Apostolus* cum dicitur, si non exprimatur, quis Apostolus, non intelligitur nisi Paulus, quia pluribus est epistolis notior et plus omnibus aliis laboravit. Vgl. 1 Kor. 15, 10. *Leo M.*, Serm. 82 (al. 80), 7: Universaliter quidem in omnium Sanctorum commemoratione laetandum est, sed in horum excellentia Patrum (Petri et Pauli) merito est exsultantius gloriandum, quos gratia Dei in tantum apicem inter omnia Ecclesiae membra provexit, ut eos in corpore, cui caput est Christus, quasi geminum constituerit lumen oculorum. De quorum meritis atque virtutibus, quae omnem loquendi superant facultatem, nihil diversum, nihil debemus sentire discretum: quia illos et electio pares, et labor similes, et finis fecit aequales. Vgl. *Bellarm.* l. c. c. 16. 27. *Lecler*, De romano S. Petri episcopatu. Lovan. 1888. (Vgl. das vorletzte Kapitel: De relatione S. Pauli ad Eccl. romanam; mit Bezug auf *Epiph.*, Haer. 27, 6: Romae primi omnium Petrus et Paulus Apostoli pariter et Episcopi fuerunt.)

Wenn Petrus der Apostel der Beschneidung und Paulus der Apostel der Heiden genannt wird (Gal. 2, 7), so ist das nicht im ausschließlichen Sinne oder im Sinne einer Theilung der Kirche unter die Oberleitung der beiden Apostel zu verstehen. „Denn es gab nicht zwei Kirchen, eine Kirche der Beschneidung und eine Kirche der Vorhaut, sondern es besteht nur ein Oelbaum, ein Volk Gottes, ein Israel (Röm. 11, 24); in diesen Baum werden die Heiden eingepfropft und dadurch ‚theilhaft der Wurzel und des Saftes im Oelbaum' als Adoptivsöhne Abrahams. . . . So ist der Apostel, dem vom Gott Israel besonders anvertraut ist, nothwendig das Haupt des apostolischen Collegiums und der ganzen Kirche. Das Uebereinkommen zwischen ihm und Paulus betraf eine Theilung der Arbeit, nicht eine Theilung der Kirche, und Paulus, der eigens nach Jerusalem reiste, um fünfzehn Tage mit Petrus zuzubringen, wußte wohl, daß Kephas unter den drei Säulenaposteln der vornehmste sei, wenn er auch in dem Betreten des ihm durch göttliche Berufung und Offenbarung gezeigten Weges nicht abhängig von Petrus sein wollte und in Antiochien ihm entgegentrat." Döllinger a. a. O. S. 293.

c) Zu den in den Evangelien sich findenden Andeutungen eines Vorranges des hl. Petrus gehören außer der Aenderung seines Namens (S. 695) noch folgende: α) Die Nennung an erster Stelle in den Apostelverzeichnissen (Matth. 10, 2. Marc. 3, 16. Luc. 6, 14. Apg. 1, 13), obwohl nicht Petrus, sondern Andreas der zuerst Berufene war (Joh. 1, 40—42). Während ferner die Reihenfolge der übrigen variirt, wird Petrus immer an erster Stelle genannt, auch da, wo nur von einigen Aposteln die Rede ist (Joh. 21, 2), oder er wird doch sonst irgendwie vor den übrigen ausgezeichnet (z. B. Luc. 8, 45: Dixit Petrus, et qui cum illo

erant. Desgl. 9, 32. Marc. 16, 7: Ite, dicite discipulis eius et Petro). β) Wiederholt redet Petrus im Namen aller den Herrn an (Matth. 16, 16; 19, 27. Joh. 6, 68. 69). γ) Petrus wurde vom Herrn durch mehrere Wunder besonders ausgezeichnet, welche nach der Auslegung der heiligen Väter im mystischen Sinne auf seine zukünftige Würde hindeuteten; so das Wandeln auf dem Meere (Matth. 14, 28; dieses Wunder hat nur Petrus mit dem Erlöser gemein. *Bern.*, De consid. II, 8: Instar Domini gradiens super aquas, unicum se Christi vicarium designavit, qui non uni populo, sed cunctis praeesse deberet; si quidem aquae multae populi multi); der reiche Fischfang, nachdem Jesus zuvor in dem Schifflein Petri dem Volke gepredigt hatte (Luc. 5, 3. 6—8); die für den Herrn und Petrus dem Munde des Fisches entnommene Steuermünze (Matth. 17, 26). δ) Die besondere Offenbarung über die Gottheit Christi (Matth. 16, 18) und das für ihn vom Herrn verrichtete Gebet (Luc. 22, 32); der Umstand, daß der Auferstandene dem Petrus zuerst vor allen Aposteln erscheint (Luc. 24, 34. 1 Kor. 15, 5). Vgl. Hundhausen, Das erste Pontificalschreiben des Apostelfürsten Petrus I, Einl. § 1.

3. Den ihm übertragenen Primat hat der Apostel nach der Himmelfahrt des Herrn thatsächlich ausgeübt. Dies erhellt aus einer ganzen Reihe von Begebnissen, von welchen die Apostelgeschichte berichtet.

Dahin gehören folgende: Petrus ordnet die Wahl des Matthias an (Apg. 1, 15); er tritt nach der Herabkunft des Heiligen Geistes, an der Spitze des Apostelcollegiums, zuerst auf zur öffentlichen Predigt des Evangeliums (2, 14); er ergreift vor dem Synedrium das Wort zur Vertheidigung der Apostel (4, 8); bestraft den Ananias und die Saphira wegen ihres Vergehens (5, 3); besucht die verschiedenen Kirchen (9, 32); er nimmt auf dem Apostelconcil zu Jerusalem zuerst das Wort, und seiner Meinung stimmen alle zu (15, 7). Er nahm auch die ersten Heiden (welche nicht Proselyten gewesen waren) in die Kirche auf, nachdem er durch eine besondere Vision dazu aufgefordert worden war (K. 10).

§ 133.

Fortsetzung.

B. Die Fortdauer des Primates Petri. Der Primat des römischen Bischofes.

1. Es ist eine geschichtliche Thatsache, daß der Primat Petri allzeit in seinen Nachfolgern auf dem bischöflichen Stuhle zu Rom fortgedauert hat. Das katholische Dogma lehrt überdies, jene Fortdauer sei eine von Christus gewollte und angeordnete. Er habe, indem er Petrus mit dem Primate bekleidete, damit einen wesentlichen, für alle Zeiten bestimmten Theil der Verfassung der Kirche, ein ständiges Kirchenamt (officium *ordinarium*, potestas *ordinaria*) geschaffen. Die beständige Fortdauer des Primates sei durch die Natur der Sache nothwendig gefordert. Die Tradition bestätigt diesen Glauben, indem sie den römischen Bischof ausdrücklich als den Nachfolger des hl. Petrus im Primate bezeichnet (n. 3). Die Kirche hat ferner allzeit ihren Glauben an die in Rede stehende Wahrheit durch die thatsächliche Anerkennung des Primates der römischen Bischöfe kundgethan (n. 4).

Vatic. Sess. 4, c. 2: Quod autem in beato Apostolo Petro princeps pastorum et pastor magnus ovium Dominus Christus Iesus in *perpetuam salutem ac perenne bonum Ecclesiae instituit*, id *eodem auctore* in Ecclesia, quae fundata super petram ad finem saeculorum usque firma stabit, *iugiter durare necesse est.* Nulli sane dubium, immo saeculis omnibus notum est, quod sanctus beatissimusque Petrus, Apostolorum princeps et caput fideique columna, et Ecclesiae catholicae fundamentum, a Domino nostro Iesu Christo, Salvatore humani generis ac Redemptore, claves regni accepit: qui ad hoc usque tempus et semper in suis successoribus, episcopis sanctae Romanae Sedis, ab ipso fundatae, eiusque consecratae sanguine, vivit et praesidet et iudicium exercet (*S. Leo M.*, Serm. III, 2). Unde *quicumque in hac Cathedra Petro succedit, is secundum Christi ipsius institutionem primatum Petri in universam Ecclesiam obtinet. . . .*

Si quis ergo dixerit, non esse ex ipsius Christi Domini institutione, seu *iure divino*, ut beatus Petrus in primatu super universam Ecclesiam habeat *perpetuos successores;* aut *Romanum Pontificem* non esse *beati Petri in eodem primatu successorem*, a. s.

Wenn die Kirche, so wie Christus sie ins Dasein gerufen hat, beständig fortdauern soll, so muß auch der Primat allzeit fortdauern, da er einen wesentlichen Bestandtheil ihrer ursprünglichen Organisation, das Fundament der Kirche, bildet. Dies um so mehr, weil auch der Zweck des Primates, die Einheit der Kirche, stets die gleiche Nothwendigkeit behält und nur durch die Einheit der kirchlichen Regierung gewahrt werden kann. Wenn ferner Christus der von ihm zunächst im Apostelcollegium eingesetzten und organisirten Hierarchie seinen Beistand bis zum Ende der Zeiten verheißen hat, so galt diese Verheißung auch dem Haupte der Hierarchie; auch diesem ist also durch jene Verheißung beständige Fortdauer in der Kirche gesichert.

Vatic. Sess. 4, Prooem. (§ 130, 2). Conc. Prov. Col. P. I, c. 22: Petro Apostolorum principi unum aliquem in principatu successisse, pronum iam est concludere quandoquidem Christus cum illo Apostolorum collegio, quemadmodum tunc erat constitutum, se perpetuo mansurum promiserat; hoc autem Apostolorum collegium ita constitutum erat, ut unus in eo gereret primatum. Petrus porro illud est Ecclesiae fundamentum illeque rector, a quo firmitatem Ecclesia acciperet, ut hostibus perpetuo esset superior. Semper autem aedificium indiget fundamento semperque civitas rectore. Dein cum semper his in terris ligandae et solvendae sint res gravissimae, semper etiam sit, qui amplissima illa Petro demandata in Ecclesia polleat potestate, necesse est. Denique cum semper sint oves agnique pascendi semperque fratres confirmandi, non ad Petri personam munus hoc gravissimum Christus restrinxisse existimandus est. Itaque Petri aliquo successore constituto, corpus Ecclesiae visibile visibili insignitum est capite, et perfectissima gaudens unitate, qua facile quae per orbem disiicerentur membra, colligit mutuoque inter se iungit nexu. Cat. Rom. P. I, c. 10, q. 11. *Bellarm.*, De Rom. Pont. II, 12.

2. Nach göttlicher Anordnung (iure *divino*) dauert der Primat Petri in der Kirche fort durch die persönliche Amtsnachfolge auf seinem bischöflichen Stuhle zu Rom. Der römische Bischof ist als solcher der Amtsnachfolger Petri und darum auch der Erbe seines Primates. Denn die

von Petrus bekleidete bischöfliche Würde war keine andere als der eine, die ganze Kirche umfassende höchste Episkopat (Primat). Der Primat des römischen Bischofes hat demnach eine doppelte Grundlage, einerseits die göttliche Einsetzung des Primates als einer dauernden Institution (n. 1), anderseits die persönliche Amtsnachfolge auf dem bischöflichen Stuhle, an welchen Petrus den ihm von Christus verliehenen Episkopat geknüpft hat (a). Dieses zweite Moment schließt die geschichtliche Thatsache als seine Voraussetzung ein, daß Petrus Bischof von Rom war und als solcher gestorben ist (b).

a) Vatic. Sess. 4, c. 2: Unde quicumque etc. (n. 1). Conc. Prov. Col. P. I, c. 22: Romanos vero Pontifices *Petri, Romae pro fide interfecti,* esse *successores,* id quidem ab initio constabat omnibus, unde et rerum ecclesiasticarum scriptores antiquissimi, cum Romanorum Pontificum texunt seriem, a Petro incipiunt. Cum enim Episcopo succedat is, qui defuncti sedem eo, qui statutus est, modo occupat, Petro tamquam Romanae Ecclesiae Episcopo defuncto successerunt illi, qui in eius locum Romae deinceps suffecti sunt.

Die erstgenannte Grundlage des Primates der römischen Bischöfe ist unmittelbar göttlichen Ursprunges und übernatürlich geoffenbart, darum Gegenstand des göttlichen Glaubens (fidei *divinae*); die an zweiter Stelle genannte (der römische Pontificat Petri und die sich daran knüpfende Succession) ist geschichtlicher Natur, und wenn auch in einer speciellen Fügung der göttlichen Vorsehung begründet, doch nicht unmittelbar und ausschließlich von Gott verwirklicht, darum auch nur Gegenstand der fides *ecclesiastica* (factum dogmaticum; siehe oben § 13. 14). Von einigen Vätern wurde freilich angenommen, Petrus habe auf unmittelbares Geheiß Christi seinen bischöflichen Stuhl zu Rom aufgeschlagen. Innere Gründe hierfür lassen sich unschwer auffinden. Doch hat die Kirche jene Annahme nie als eine göttliche Offenbarung betrachtet. Wenn sie es wäre, so würde auch jene zweite Grundlage unmittelbar göttlichen Ursprunges (iuris *divini*) und Gegenstand des göttlichen Glaubens sein. Es genügt aber der unmittelbar göttliche Ursprung der zuerst genannten Grundlage, um den Satz als ein katholisches Dogma erscheinen zu lassen, daß der römische Bischof *iure divino* der Inhaber des Primates Petri sei.

Bellarm. l. c. c. 12: *Successio* (Romani Pontificis) in Pontificatum Petri ex institutione Christi est; *ratio autem successionis,* qua Romanus Pontifex potius quam Antiochenus vel aliquis alius succedat, ex facto Petri initium habuit.

Successio, inquam, ipsa ex Christi instituto et iure divino est, quia Christus ipse instituit in Petro pontificatum duraturum usque ad finem mundi; et proinde *quicumque Petro succedit, a Christo accipit pontificatum.* At vero, quod Episcopus Romanus, quia Episcopus Romanus est, sit Petri successor, ex facto Petri ortum habuit, non ex prima Christi institutione. Nam potuisset Petrus nullam sedem particularem sibi umquam eligere, sicut fecit primis quinque annis et tunc moriente Petro non Episcopus Romanus, neque Antiochenus successisset, sed is quem Ecclesia sibi elegisset; potuisset quoque semper manere Antiochiae, et tunc Antiochenus sine dubio successisset; quia vero Romae sedem fixit, et tenuit usque ad mortem, inde factum est, ut Romanus Pontifex ei succedat. . . . Observandum est secundo, tametsi forte non sit de iure divino, Romanum Pontificem, *quia Romanus Pontifex est,* Petro succedere in praefecturam totius Ecclesiae, tamen si quis absolute petat, an iure divino Romanus Pontifex pastor sit et caput totius Ecclesiae: omnino

esse id asserendum. Nam ad hoc nihil aliud requiritur, quam ut ipsa successio de iure divino, hoc est, ut ordinarium officium Ecclesiam universam cum summa potestate gubernandi, non sit ab hominibus, sed a Deo immediate institutum; id autem ita esse supra demonstravimus. — Observandum est tertio, licet forte non sit *de iure divino*, Romanum Pontificem, *ut Romanum Pontificem*, Petro succedere, tamen id ad *fidem catholicam* pertinere. Non enim est idem, aliquid esse de fide et esse de iure divino; nec enim de iure divino fuit, ut Paulus haberet penulam, est tamen hoc ipsum de fide, Paulum habuisse penulam (vgl. oben S. 55). — Observandum est postremo, Romanum Episcopatum et Ecclesiae universae praefecturam *non esse duos Episcopatus* neque duas sedes, nisi in potentia. Nam Petrus Pontifex totius Ecclesiae a Christo institutus non adiunxit sibi Episcopatum urbis Romae, quomodo Episcopus alicuius loci adiungit sibi alium Episcopatum vel Canonicatum aut Abbatiam, sed Romanae urbis Episcopatum evexit ad summum orbis terrae Pontificatum, quemadmodum cum Episcopatus simplex erigitur in Archiepiscopatum vel Patriarchatum. . . . Ex quo sequitur, ut qui eligitur Romanus Episcopus, *eo ipso* sit Pontifex summus Ecclesiae totius, etiamsi forte id non exprimant electores.

Nicht die Wähler des römischen Bischofs verleihen demselben den Primat, so daß dieser nicht mehr unmittelbar göttlichen Ursprungs (iuris *divini*) wäre. Durch die Wahl wird nur die Person bestimmt, welche in die von Christus angeordnete Nachfolge Petri eintritt. Die Wahl ist nicht die wirkende Ursache der päpstlichen Gewalt, sondern nur eine äußere Bedingung oder die äußere Form ihrer Vererbung; die wirkende Ursache der Vererbung selbst ist der (bei der Berufung Petri zum Primat ausgesprochene) Wille Christi.

Bellarm. l. c. c. 17: Observandum est enim in Pontifice esse tria: *Pontificatum ipsum*, qui est quasi forma quaedam; *personam*, quae est subiectum Pontificatus; et *coniunctionem* unius cum altero. Ex quibus rebus prima, hoc est ipse Pontificatus, a solo Christo est; persona autem est quidem a suis causis naturalibus absolute, tamen ut est persona electa et designata ad Pontificatum, est ab electoribus: illorum est enim designare personam. Ipsa vero coniunctio est a Christo mediante actu humano electorum: dum enim eligunt et designant certam personam, concurrunt ad coniunctionem Pontificatus cum illa persona. — Itaque electores vere dicuntur creare Pontificem et esse causa, ut talis sit Pontifex, et ut habeat eam potestatem, non tamen dant ipsi eam potestatem, neque sunt causa eius potestatis.

Weil der römische Bischof der Erbe der vollen apostolischen Gewalt ist, welche Christus zunächst dem hl. Petrus zur Regierung der Gesammtkirche anvertraute, so wird der römische Bischofsstuhl mit Recht sedes *apostolica* genannt. Bei keinem andern bischöflichen Stuhle ist dies der Fall, daß der Inhaber desselben Amtsnachfolger eines Apostels in Bezug auf die Fülle der apostolischen Gewalten wäre. Die bischöfliche Regierungsgewalt der übrigen Apostel (potestas *iurisdictionis*) war zwar dem Primat Petri untergeordnet (daher nicht potestas *suprema*), jedoch im übrigen, kraft der außerordentlichen Sendung der Apostel als Organe der Offenbarung und als der ersten Begründer der Kirche (als potestas *extraordinaria*), weder inhaltlich noch örtlich irgendwie eingeschränkt. Sie war ebenso wie die Gewalt des Petrus eine potestas *plena* et *universalis* (alle Momente der Kirchenregierung und die ganze für Christus zu erobernde Welt umfassend). Dieser ihr außerordentlicher Charakter sollte und konnte sich nicht auf ihre Amtsnachfolger vererben.

Deren bischöfliche Gewalt ist eine inhaltlich und örtlich begrenzte (nec plena, nec universalis). Die Apostel haben auch ihre Nachfolger sofort für bestimmte Kreise in der Kirche eingesetzt. Vgl. § 135.

Unter den apostolischen Gewalten, welche sich im Primate und Episkopate vererben, ist selbstverständlich die außerordentliche Sendung und Befähigung nicht einbegriffen, welche die Apostel als Organe der Offenbarung besaßen. In diesem Punkte haben die Apostel keine Amtsnachfolger. Die Offenbarung (und die ihr entsprechende Inspiration) ist in ihnen zum Abschluß gekommen. Ihre Nachfolger besitzen nur die Vollmacht, das zu lehren, was in dem apostolischen Depositum der Offenbarung enthalten ist, nicht aber neue Offenbarungen zu geben.

Die dem hl. Petrus verliehene Würde des Primates war zunächst ein sogen. persönliches Privilegium für ihn und seine Nachfolger (priv. *personale publicum*), wurde dann aber, nachdem es an den bischöflichen Stuhl zu Rom geknüpft worden war, ein sogen. gemischtes (priv. *mixtum*, d. h. theils local, theils persönlich).

Bellarm. l. c. c. 12: Dico fuisse initio personalem (dignitatem), quia a Christo non fuit alligata ulli certo loco, sed in personam Petri absolute collata, sic autem personalem fuisse affirmo, ut tamen publica, non privata fuerit. — Privilegia *privata* dicuntur, quae dantur alicui personae pro se tantum; *publica* vero, quae dantur pro se et successoribus. Quia tamen postea Petrus Romae sedem fixit, factum est hoc privilegium etiam locale et proinde *mixtum*. Nam est alligatum Romanae urbi, donec Petri successores Romae sedem retinent. Nam si divino iussu sedes alio transferretur, non essent amplius Romani Episcopi totius Ecclesiae Episcopi; si transferretur, inquam, ipsa sedes, ita ut qui nunc sunt Romani Pontifices alicuius alterius loci Episcopi dicerentur. Non enim sola absentia Pontificum ab urbe sedem transferre dicitur. Atque haec ex hypothesi dicta sunt; *non enim credimus, umquam futurum, ut Petri sedes alio transferatur.* Vgl. *Salmer.* l. c. IV, 426.

Die Frage, ob der Primat vom römischen Bischofsstuhle getrennt und auf einen andern Stuhl übertragen werden könne, wird bejaht u. a. von *Dom. Soto,* In IV. Sent. d. 24, q. 2, a. 5. Andere Vertreter dieser Ansicht siehe Zeitschrift für kathol. Theol. 1889, S. 548. Jedenfalls stände nur dem Papste das Recht zu dieser Uebertragung zu. Vgl. *Granderath* S. J., Constitutiones dogmaticae ss. oecum. Conc. Vat. (Frib. 1892) p. 137. Das Gegentheil der genannten Ansicht wird als sententia communis erwiesen von Hollweck, Der Apost. Stuhl und Rom. Eine Untersuchung über die rechtliche Natur der Verbindung des Primates mit der Sedes romana. Mainz 1895.

b) Die Thatsache des römischen Pontificates des hl. Petrus wurde zuerst im vierzehnten Jahrhundert von einzelnen schismatisch gesinnten Theologen (Marsilius von Padua, Johannes Giandone) angezweifelt, nachdem sie bis dahin allgemein festgehalten worden war. Seit dem sechzehnten Jahrhundert wurde dieselbe von protestantischer Seite vielfach bestritten, während auch hinwieder einzelne protestantische Theologen für die kirchliche Ueberlieferung eintraten (Usher, Pearson, Cave, Schröckh, Gieseler, Rothe, Neander, Guericke u. a. Vgl. Hundhausen a. a. O. S. 20). Neuestens erklärte auch Harnack (Gesch. der altchr. Liter. bis Eusebius 2. Th. I, 240 ff.), der Aufenthalt Petri in Rom sei ein geschichtlich feststehendes, unantastbares Factum. Das christliche Alterthum bietet eine bis an das apostolische Zeitalter hinanreichende Kette von Zeugnissen für die Thatsache, daß Petrus Bischof von Rom war und als solcher in Rom den Martertod erlitten hat.

Der hl. Irenäus spricht von der Gründung der römischen Kirche durch die beiden Apostel Petrus und Paulus wie von einer allbekannten Thatsache. Daher geben auch die neuern Gegner zu, daß dieselbe seit Irenäus († 202) allgemein in der Kirche als eine solche gegolten habe.

Ebenso gewiß aber reicht die geschichtliche Ueberlieferung, sowohl in der römischen Kirche selbst wie außerhalb derselben, weit über Irenäus hinaus.

Clem. Rom., Ad Cor. 5, läßt erkennen, daß sowohl das Martyrium der Apostelfürsten als auch der Ort desselben als allgemein bekannt angenommen wurden.

Ign. M., Rom. 4: „Nicht wie Petrus und Paulus befehle ich euch; sie waren Apostel, ich bin ein Verurtheilter.“ (Döllinger, Christenthum und Kirche S. 314: „Es bedarf wohl keiner Ausführung, daß er die Römer hiermit an die beiden Männer, welche als Gründer und Lehrer ihre Kirche verherrlicht haben, erinnern will.“)

Papias (nach *Euseb.* II, 15) bezeugte, daß Petrus seinen ersten Brief in Rom geschrieben habe (1 Petr. 5, 13: Salutat vos ecclesia, quae est in Babylone coëlecta, et Marcus filius meus. — Babylon = Rom; siehe Apok. 17, 5. Vgl. Hundhausen a. a. O. S. 82 ff.).

Bischof Dionysius von Korinth schrieb in einem an Papst Soter um 170 gerichteten Briefe (nach *Euseb.* II, 25), die Pflanzung der römischen und korinthischen Kirche sei durch Petrus und Paulus geschehen (Hagemann, Die römische Kirche u. s. f. S. 631: „Bei dem innigen Verkehr, welcher, wie der Brief des römischen Clemens an die Korinther beweist, von Anfang an zwischen beiden Kirchen stattgefunden hatte, ist dies ein äußerst werthvolles Zeugniß für die von jeher bestandene Tradition, daß Petrus und neben ihm Paulus die Gründer der römischen Kirche seien. Man kann dieses Zeugniß des Dionysius so ansehen, als sei es aus der Mitte der römischen Kirche selbst und aus ihrer eigenen Ueberlieferung hervorgegangen“).

Die Tradition der römischen Kirche selbst ist außerdem bezeugt durch den Presbyter Cajus, durch Tertullian, Hippolytus (Philos. VI, 19) und Irenäus.

Cajus schrieb (im Anfang des dritten Jahrh., nach *Euseb.* II, 25) mit Bezug auf das Martyrium der Apostelfürsten zu Rom: Ego Apostolorum trophaea perspicue possum ostendere. Nam si lubet in Vaticanum proficisci aut in viam, quae Ostiensis dicitur, te conferre, trophaea illorum, qui ecclesiam istam suo sermone et virtute stabiliverunt, invenies.

Tert., De praescr. 36: Age iam, qui voles curiositatem melius exercere in negotio salutis tuae, percurre ecclesias apostolicas, apud quas ipsae adhuc cathedrae Apostolorum suis locis praesidentur. . . . Si autem Italiae adiaces, habes Romam, unde nobis quoque auctoritas praesto est. Ista quam felix ecclesia, cui totam doctrinam Apostoli cum sanguine suo profuderunt, ubi Petrus passioni dominicae adaequatur, ubi Paulus Ioannis exitu coronatur. Adv. Marc. IV, 5 (siehe S. 29): Videamus, quod lac a Paulo Corinthii hauserint, . . . quid etiam Romani de proximo sonent, quibus evangelium et Petrus et Paulus sanguine quoque suo signatum reliquerunt.

Iren., Adv. haer. III, 3, 2 (n. 1; siehe S. 30: In allen einzelnen katholischen Kirchen lasse sich die Reihenfolge der Bischöfe bis auf die Apostel zurückführen, und diese haben alle insgesammt und je einzeln immer dieselbe unveränderliche apostolische Lehre überliefert): Sed quoniam valde longum est in hoc tali volumine omnium ecclesiarum enumerare successiones; maximae et antiquissimae et

omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus Apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae Ecclesiae, eam quam habet ab Apostolis traditionem et annuntiatam hominibus fidem, per successiones episcoporum pervenientem usque ad nos indicantes, confundimus omnes eos, qui quoque modo, vel per sibiplacentiam vel vanam gloriam vel per caecitatem et malam sententiam praeter quam oportet colligunt. Ad hanc enim propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos, qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea, quae est ab Apostolis traditio. Nach Aufzählung der römischen Bischöfe von Petrus bis Eleutherius (12) schließt Irenäus (ibid. n. 3): Hac ordinatione et successione, ea quae est ab Apostolis in Ecclesia traditio et veritatis praeconatio pervenit usque ad nos. Et est plenissima haec ostensio, unam et eandem vivificatricem fidem esse, quae in Ecclesia ab Apostolis usque nunc sit conservata et tradita in veritate. Vgl. unten n. 4. *Baron.*, Annal. ad ann. 44. *Bellarm.* l. c. II, 1—10. *Benettis*, Privil. Rom. Pont. vindic. I, Proleg. § 1. 2. *Windischmann*, Vindiciae Petrinae. Ratisb. 1836. Hundhausen a. a. O. S. 17 ff. Hagemann, Die römische Kirche u. s. f. S. 627. *B. Jungmann*, Diss. selectae in hist. eccl. I, 27. *Lecler* l. c. W. Esser, Des hl. Petrus Aufenthalt, Episkopat und Tod zu Rom. Breslau 1889. Joh. Schmid, Petrus in Rom oder Novae Vindiciae Petrinae. Luzern 1892. Stimmen aus Maria-Laach 1888 Heft 7, S. 109; Heft 8, S. 253.

Die spätern Zeugnisse enthalten vielfach auch noch die Angabe von dem sogen. fünfundzwanzigjährigen römischen Pontificate des hl. Petrus. Diese ist dahin zu verstehen, daß zwischen der ersten Ankunft des Apostels in Rom und seinem dort erfolgten Martertode der genannte Zeitraum liege; nicht aber so, daß er ununterbrochen während desselben zu Rom sich aufgehalten habe. Vgl. (Lipsius,) Chronol. der röm. Päpste, Beil. I. Döllinger a. a. O. S. 101. Vgl. ebend. S. 96: „Während alle Hauptkirchen ihre Tradition über die Männer, denen sie ihre erste Gründung verdankten, haben, bezeichnet die allgemeine Tradition der ganzen und die specielle Tradition der römischen Kirche einstimmig den Petrus als den Stifter und den ersten Ordner dieser Kirche, und sie läßt ihn, was auf dasselbe hinauskommt, bereits unter Claudius das erste Mal nach Rom gehen.“ S. 100: „Petrus ist in Rom unter Nero als Martyrer den Tod am Kreuze gestorben, wozu Origenes noch den besondern Umstand erwähnt, daß er mit dem Haupte nach unten ans Kreuz geheftet worden sei. So lautet das einstimmige Zeugniß der ganzen alten Kirche, und die Gründe, mit denen man es bestritten, sind auf einem andern als dem Boden der historischen Forschung erwachsen.“ (Gieseler,) Kirchengesch. I, 80: „Es war parteiische Polemik, wenn einige Protestanten leugnen wollten, daß Petrus je in Rom gewesen sei.“ Vgl. (Harnack) a. a. O. S. 244.

3. Wie die Thatsache des römischen Pontificates Petri, so ist auch der darauf beruhende Glaube der Kirche, daß der römische Bischof der Amtsnachfolger des Apostels Petrus sei, durch die älteste Ueberlieferung sicher und deutlich bezeugt. Der römische Bischofsstuhl wird allgemein der Stuhl Petri oder der Apostolische Stuhl genannt.

Iren., Adv. haer. III, 3, 2 (n. 2). *Cypr.*, Ep. 59 (55), 19: Post ista adhuc insuper pseudoepiscopo sibi ab haereticis constituto navigare audent (die Novatianer) et ad Petri cathedram atque ad ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est, a schismaticis et profanis litteras ferre nec

cogitare, eos esse Romanos, quorum fides Apostolo praedicante laudata est, ad quos perfidia habere non possit accessum. Vgl. Ep. 55, 7; 75, 17.

Hier., Ep. 15 (al. 57), 2: Ego nullum primum nisi Christum sequens, Beatitudini tuae, id est cathedrae Petri communione socior; super illam Petram aedificatam Ecclesiam scio. Quicumque extra hanc domum agnum comederit, profanus est. Si quis in Noë arca non fuerit, peribit regnante diluvio. . . . Quicumque tecum non colligit, spargit; hoc est, qui Christi non est, Antichristi est. *Aug.*, C. lit. Petil. II, 51, 118: Cathedra tibi quid fecit ecclesiae Romanae, in qua Petrus sedit, et in qua hodie Anastasius sedet? Ed. 43 (al. 162), 7: Non mediocris utique auctoritatis (Carthago) habebat episcopum, qui posset non curare conspirantem multitudinem inimicorum, cum se videret et Romanae ecclesiae, in qua semper apostolicae cathedrae viguit principatus . . . per communicatorias litteras esse coniunctum. Ep. 186 (al. 106), 2: Missae sunt itaque de hac re ex duobus conciliis, Carthaginiensi et Milevitano, relationes ad Apostolicam Sedem. . . . Scripsimus etiam ad beatae memoriae Papam Innocentium, praeter conciliorum relationes, litteras familiares, ubi de ipsa causa aliquanto diutius egimus. Ad omnia nobis ille rescripsit eo modo, quo fas erat atque oportebat Apostolicae Sedis antistitem. *Optat. Milev.*, De schism. Donat. II, 5: Unde est ergo, quod claves regni coelorum vobis usurpare contenditis (die Donatisten zu Rom), qui contra cathedram Petri vestris praesumptionibus et audaciis sacrilegio militatis? In dem von Papst Hormisdas (519) verfaßten und von dem Patriarchen Johannes von Constantinopel mit sämmtlichen orientalischen Bischöfen unterschriebenen Glaubensbekenntniß heißt es: Prima salus est regulam rectae fidei custodire et a constitutis Patrum nullatenus deviare. Et quia non potest Domini nostri Iesu Christi praetermitti sententia dicentis: Tu es Petrus etc., haec quae dicta sunt rerum probantur effectibus, quia in Sede Apostolica immaculata est semper servata religio. . . . Unde sicut praediximus, sequentes in omnibus Apostolicam Sedem et praedicantes eius omnia constituta, spero, ut in una communione vobiscum, quam Sedes Apostolica praedicat, esse merear, in qua est integra et verax christianae religionis soliditas. Dieses Glaubensbekenntniß wurde auch von dem achten allgemeinen Concil (Const. IV) bestätigt.

Andere Väter gebrauchen den Ausdruck, der römische Bischof sei (repräsentire) Petrus, oder Petrus lebe und wirke in ihm fort. Vgl. *Xyst.*, Ep. ad Ioan. Antioch. (*Mansi* V, 379): B. Petrus Apostolus in successoribus suis quod accepit, hoc tradidit. Quis ab eius se velit separare doctrina, quem ipse inter Apostolos primum magister edocuit? *Leo M.*, Serm. 2, 2: In Petri sede Petrum suscipit (Ecclesia), et a tanti amore pastoris nec in persona tam imparis tepescit haeredis. Serm. 3 (al. 2), 3: Manet ergo dispositio veritatis, et B. Petrus in accepta fortitudine petrae perseverans, suscepta Ecclesiae gubernacula non reliquit. Serm. 5 (al. 4), 4: Subiungit autem se ad rationem solemnitatis nostrae (assumptionis ad Pontificatum) non solum apostolica, sed etiam episcopalis beatissimi dignitas Petri, qui sedi suae praeesse non desinit, et indeficiens obtinet cum aeterno Sacerdote consortium. Soliditas enim illa, quam de Petra Christo etiam ipse Petra factus accepit, in suos quoque se transfundit haeredes, et ubicumque aliquid ostenditur firmitatis, non dubie apparet fortitudo pastoris. Vgl. *Alb. M.*, In Matth. 16 (unten n. 5). Vatic. Sess. 4, c. 2. Cat. Rom. P. I, c. 10, q. 10 (§ 132, 1).

4. Den Glaubenssatz, daß der römische Bischof kraft unmittelbarer göttlicher Einsetzung der Inhaber des Primates über die ganze Kirche sei, hat die Kirche öfters direct und feierlich definirt (a). Ebenso ist dieser Glaube der Kirche durch die beständige Ueberlieferung, welche theils in doctrinellen Aussprüchen der heiligen Väter, theils in geschichtlichen Thatsachen des innern Lebens der Kirche uns entgegentritt, auf das bestimmteste bezeugt (b).

a) *Gelas.*, Decr. in Conc. Rom. edit. (a. 494): Quamvis universae per orbem catholicae Ecclesiae unus thalamus Christi sit, sancta tamen Romana, catholica et apostolica Ecclesia *nullis synodicis constitutis* ceteris ecclesiis praelata est, sed *evangelica voce Domini et Salvatoris nostri primatum obtinuit:* Tu es Petrus etc. . . . Est ergo Petri Apostoli sedes, Romana Ecclesia, non habens maculam, neque rugam, nec aliquid huiusmodi. Later. IV, c. 5: Antiqua patriarchalium sedium privilegia renovantes, Sancta universali Synodo approbante, sancimus, ut post Romanam Ecclesiam, quae disponente Domino *super omnes alias ordinariae potestatis obtinet principatum*, utpote mater universorum Christi fidelium et magistra, Constantinopolitana primum, Alexandrina secundum, Antiochena tertium, Hierosolymitana quartum locum obtineat. Prof. fidei Graec. in Conc. Lugdun. II, obl. (§ 134, 2). Prop. *Marsil. Patav.* et *Ioan. de Iandun.* a Ioan. XXII. damn. 2: Quod B. Petrus Apostolus non plus auctoritatis habuit, quam alii Apostoli habuerunt, nec aliorum Apostolorum fuit caput. Item quod Christus nullum caput dimisit Ecclesiae, nec aliquem vicarium suum fecit. Prop. *Wicleff.* damn. 4: Non est de necessitate salutis credere, Romanam Ecclesiam esse supremam inter alias ecclesias. Prop. *Hus.* damn. 7: Petrus non est, nec fuit caput Ecclesiae sanctae catholicae. Prop. 9: Papalis dignitas a Caesare inolevit, et Papae perfectio et institutio a Caesaris potentia emanavit. Außerdem bestimmte Papst Martin V., die der hussitischen Häresie Verdächtigen sollten darüber befragt werden (n. 23): Utrum credat, quod B. Petrus fuerit *vicarius Christi,* habens potestatem ligandi et solvendi super terram. — (n. 24) Utrum credat, quod Papa canonice electus, qui pro tempore fuerit, eius nomine proprio expresso, sit *successor B. Petri,* habens *supremam auctoritatem in Ecclesia Dei.*

Florent. Decr. Union.: Item diffinimus S. Apostolicam Sedem et *Romanum Pontificem* in universum orbem tenere *primatum*, et ipsum Pontificem Romanum *successorem esse B. Petri principis Apostolorum*, et verum Christi vicarium, totiusque Ecclesiae caput et omnium Christianorum patrem et doctorem exsistere; et ipsi in B. Petro *pascendi, regendi ac gubernandi universalem Ecclesiam* a Domino nostro Iesu Christo *plenam potestatem* traditam esse; quemadmodum etiam in gestis oecumenicorum Conciliorum et in sacris canonibus continetur.

Durch den letzten Satz soll ausgedrückt werden, daß die zuvor aufgestellte nähere Bestimmung des Primates des römischen Bischofes nicht bloß in der Heiligen Schrift, sondern auch in der Tradition, insbesondere in den frühern Lehrentscheidungen der Kirche, begründet sei. Die neuern Gegner der kirchlichen Lehre vom Primate haben sich nach dem Vorgange einzelner Gallikaner und des Febronius vielfach auf diesen Zusatz berufen, indem sie behaupteten, derselbe enthalte eine Einschränkung des Primates; dem Papste komme der Primat zu „nach Maßgabe der

Bestimmungen sowohl der Concilien als auch der kirchlichen Gesetze". Um diesen Sinn hineinlegen zu können, wurde dann weiter die Lesart quemadmodum *etiam* für eine Fälschung erklärt; in dem ursprünglichen Texte habe es geheißen: quemadmodum *et* in actis Conc. et s. canon. continetur. Hingegen wurde die Echtheit der Lesart quemadmodum *etiam*, wie schon früher von einer Reihe von Gelehrten (Steph. Baluzius, Tournely, Mamachius, Ballerini, Zaccaria), so auch neuerdings wieder sowohl von katholischer wie von protestantischer Seite (Frommann, Kritik des florent. Unionsdecretes. Leipzig 1870) unter Berufung auf die Handschriften (die Originalcopien des Unionsdecretes in der Vaticanischen Bibliothek und die zu Florenz, Bologna, Paris aufbewahrten; auch das für die Originalurkunde gehaltene Exemplar in der Bibl. Laurentiana zu Florenz hat die Lesart quemadmodum etiam) vertheidigt. Das etiam entspricht auch durchaus dem griechischen Texte. Die Uebersetzung et — et wäre nur dann grammatisch gefordert, wenn die Construction im Griechischen καὶ ἐν — καὶ ἐν lautete, was nicht der Fall ist (καθ' ὃν τρόπον καὶ ἐν τοῖς πρακτικοῖς τῶν οἰκουμενικῶν συνόδων καὶ τοῖς ἱεροῖς κανόσι διαλαμβάνεται). Das Decret würde auch sich selbst widersprechen, wenn es in dem letzten Satze die von den Gallikanern behauptete „Einschränkung" des Primates aufstellte, nachdem es zuvor den Primat als eine direct von Christus verliehene volle (plena potestas) Regierungsgewalt über die ganze Kirche definirt hatte. Vgl. Andries, Cathedra Romana oder der apostolische Lehrprimat I (Mainz 1872), 394.

Prop. *Luth.* a Leone X. damn. 25: Romanus Pontifex, Petri successor, non est Christi vicarius super omnes totius mundi ecclesias ab ipso Christo in B. Petro institutus. Vgl. Prof. fid. Trid. a *Pio IV.* praescr.: Sanctam catholicam et apostolicam Romanam Ecclesiam omnium ecclesiarum matrem et magistram agnosco, Romanoque Pontifici, B. Petri Apostolorum principis successori ac Iesu Christi vicario, veram obedientiam spondeo ac iuro. Vatic. Sess. 4, c. 2 (S. 706); c. 3 (§ 134, 1). Conc. Prov. Col. P. I, c. 25: Qui vero asserunt summum Pontificem non a Christo in persona Petri, sed ab Ecclesia potestatem ministerii accepisse, haereticis adnumerandi sunt.

b) Von den vielen directen Zeugnissen der Tradition für den Primat des römischen Bischofes (oder, was dasselbe ist, der bischöflichen Kirche zu Rom) mögen hier folgende hervorgehoben werden.

Der hl. Ignatius (Ad Rom. Prooem.) nennt die römische Kirche die Vorsteherin des Liebesbundes (d. i. der Kirche; siehe oben § 127, 4 c. Vgl. Rom. 9. Nirschl a. a. O. S. 66. Zeitschr. für kath. Theol. 1889, S. 576). Der hl. Irenäus (Adv. haer. III, 3, 2; siehe oben n. 2) lehrt, um den apostolischen Charakter des kirchlichen Glaubens zu beweisen, genüge es, darzuthun, daß der Glaube der römischen Kirche apostolisch sei; was von diesem Glauben gelte, gelte vom Glauben der ganzen katholischen Kirche. Denn mit der römischen Kirche müsse nothwendig kraft des ihr eigenthümlichen besondern Vorranges (propter potentiorem principalitatem) jede Kirche des Erdkreises im Glauben übereinstimmen. Wenngleich die grammatische Construction dieses Ausspruches im einzelnen verschieden aufgefaßt wird, so stimmen doch alle kirchlichen (und selbst außerkirchliche) Erklärer darin überein, daß der römischen Kirche vom hl. Irenäus ein Vorrang vor allen übrigen Kirchen zuerkannt werde; daß er sie insbesondere als Mittelpunkt und Quelle der kirchlichen Glaubenseinheit (mithin auch als die höchste Trägerin des kirchlichen Lehramtes, wodurch jene Glaubenseinheit bedingt ist) bezeichne; daß er endlich andeute, diese Autorität der römischen Kirche beruhe auf einer göttlichen

und darum unverletzlichen Institution (necesse est). Vgl. *Bellarm.*, De Rom. Pont. II, 15. *Massuet*, Opp. s. Iren. diss. III. Hagemann a. a. O. S. 598. *Schneemann*, S. Iren. de Eccl. Rom. princip. testim. etc. Frib. 1870. Heinrich, Dogm. Theol. II, 326.

Der hl. Cyprian bezeichnet den römischen Stuhl als Petri cathedra atque Ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis exorta est (Ep. 59, 19; vgl. oben n. 3). Die letzten Worte drücken die vom hl. Cyprian oft betonte Idee aus, daß der Ursprung und der fortdauernde Grund der kirchlichen Einheit in der Betrauung des Apostels Petrus mit dem Primate zu suchen sei. Andere Stellen siehe oben § 132, 2 a. *Aug.*, Ep. 43, 7; 186, 2 (n. 3).

Wie aus Irenäus (a. a. O.), Tertullian (De praescr. 36; S. 710), Augustinus (Ep. 43, 7) erhellt, galt die Uebereinstimmung im Glauben mit der römischen Kirche als genügendes bezw. als nothwendiges Kriterium der Orthodoxie, ihr Urtheil als kirchliche Glaubensregel (siehe § 140, 5). Vgl. *Aug.*, Ep. 191 (al. 104), 2: Nonnulli quippe eorum (haereticorum), antequam ista pestilentia manifestissimo etiam Sedis Apostolicae iudicio damnaretur, vobis innotescere potuerunt, quos nunc repente reticuisse perspicitis. *Hier.*, Adv. Ruf. I, 1: Fidem suam quam vocat? eamne, qua Romana pollet Ecclesia? an illam, quae in Origenis voluminibus continetur? Si Romanam responderit, ergo catholici sumus, qui nihil de Origenis errore transtulimus. Sin Origenis blasphemia fides illius est, dum mihi inconstantiae crimen impingit, se haereticum probat. Ep. 15, 2 (S. 712). *Vinc. Lir.*, Commonitor. 9 (bez. des Streites über die Ketzertaufe): Cum ergo undique ad novitatem rei cuncti reclamarent, atque omnes quaquaversum sacerdotes pro suo quisque studio reniterentur, tunc beatae memoriae Papa Stephanus, Apostolicae Sedis antistes, cum ceteris quidem collegis suis, sed tamen prae ceteris restitit, dignum, ut opinor, existimans, si reliquos omnes tantum fidei devotione vinceret, quantum loci auctoritate superabat. Denique in Epistola, quae tunc ad Africam missa est, his verbis sanxit: *Nihil novandum, nisi quod traditum est.*

Daher suchten auch Häretiker und Schismatiker sehr oft den Ruf der Uebereinstimmung und Gemeinschaft mit dem römischen Stuhle sich zu erschleichen (Marcion, die Montanisten, Novatianer, Donatisten, Pelagius u. a.). Umgekehrt fanden auch die ungerechterweise Angeschuldigten beim Papste Schutz und Wahrung ihrer Rechte (Dionysius v. Alex., Marcellus v. Ancyra, Athanasius, Chrysostomus u. a.).

Auch viele andere Thatsachen beweisen, daß die römischen Bischöfe von Anfang an als die höchsten Gesetzgeber und Richter für die ganze Kirche in Sachen der Lehre und der Disciplin auftraten und allgemein anerkannt wurden (der Brief des hl. Clemens an die Korinther; das Verhalten des Papstes Victor in dem Streit über die Osterfeier; des Papstes Stephan in der Frage über die Ketzertaufe; des Papstes Cornelius gegenüber der novatianischen Spaltung; der Päpste zur Zeit des Auftretens der arianischen, nestorianischen, eutychianischen Häresie u. s. f. bis herab zu den jüngsten lehramtlichen oder gesetzgeberischen und richterlichen Acten des Apostolischen Stuhles).

Die hervorragendsten Zeugnisse der Tradition sind die Aussprüche der Päpste selbst, in welchen sie vielfach ausdrücklich den Primat Petri für sich in Anspruch nehmen, indem sie dabei auf die beständige Ueberlieferung der Kirche sich berufen.

So z. B. Papst Victor I. (Zeitgenosse des hl. Irenäus), De aleatoribus 1: Magna nobis ob universam fraternitatem cura est . . . et quoniam in nobis

divina et paterna pietas apostolatus ducatum contulit et vicariam Domini sedem coelesti ordinatione ordinavit et originem authentici apostolatus, super quem Christus fundavit ecclesiam, in superiore nostro portamus . . . salutari doctrina admonemur, ne dum delinquentibus assidue ignoscimus, ipsi cum eis pariter torqueamur. (Vgl. Zeitschr. für kath. Theol. 1888, S. 742.) Papst Julius I. schrieb an die Eusebianer, nachdem sie den hl. Athanasius auf einer Synode zu Antiochien (340) abgesetzt hatten: An ignari estis hanc esse consuetudinem, ut primum nobis scribatur, ut hinc, quod iustum est, definiri possit? Quapropter si isthic eiusmodi suspicio in Episcopum concepta fuerat, id huc ad nostram Ecclesiam referri oportuit. Vgl. *Athan.*, Apol. c. Arian. 35. Ueber dieselbe Synode bemerkt *Socr.*, Hist. eccl. II, 8: „Aber auch Julius, der Bischof von Rom, war nicht zugegen, noch hatte er einen Stellvertreter dorthin gesandt, da doch die kirchliche Regel verbietet, daß etwas ohne Genehmigung des römischen Bischofes in der Kirche beschlossen werde.“

Innoc. I., Ep. ad Episc. Syn. Milev. (417): Praesertim quoties fidei ratio ventilatur, arbitror omnes fratres et coëpiscopos nostros nonnisi ad Petrum, id est, sui nominis et honoris auctorem referre debere, velut nunc retulit vestra Dilectio, quod per totum mundum possit omnibus ecclesiis in commune prodesse. *Leo M.*, Serm. 3 (al. 2), 4: His itaque modis, Dilectissimi, rationabili obsequio celebratur hodierna festivitas, ut in persona humilitatis meae ille intelligatur, ille honoretur, in quo et omnium pastorum sollicitudo cum commendatarum sibi ovium custodia perseverat, et cuius dignitas etiam in indigno haerede non deficit. Siehe oben S. 712. Vgl. *Bellarm.* l. c. II, 13—31. *Petav.*, De eccl. hier. III, 15. 16. *Ballerini*, De vi ac ratione Primatus c. 13. Hefele, Conciliengesch. I—III. Schwane, Dogmengesch. der patr. Zeit S. 847—893. Heinrich a. a. O. II, 325—388. Die ältere Literatur siehe auch bei Phillips, Lehrb. des Kirchenr. S. 187. Hergenröther, Kath. Kirche und christl. Staat S. 865 ff. Heinrich a. a. O. I, 121.

5. Die mittelalterlichen Theologen haben ein ebenso klares Zeugniß für den beständigen Glauben der Kirche abgelegt. Wir finden bei ihnen insbesondere auch die von dem Florentinum und dem Vaticanischen Concil definirten nähern Bestimmungen des Primates als einer direct von Christus eingesetzten, die ganze Fülle der kirchlichen Gewalten (plenitudo potestatis) umfassenden, auf die ganze Kirche und alle ihre Glieder unmittelbar sich erstreckenden hierarchischen Würde (potestas universalis).

Anselm., Ep. IV, 13: Certum quippe est, quoniam qui non obedit Romani Pontificis ordinationibus, quae fiunt propter religionis christianae custodiam, inobediens est Apostolo Petro, cuius vicarius est, nec est de grege illo, qui ei a Deo commissus est. Quaerat igitur ille alias regni coelorum portas, qui per illas non intrabit, quarum claves Petrus Apostolus portat. *Bern.*, De consid. II, 8: Age, indagemus adhuc diligentius, qui sis, quam geras videlicet pro tempore personam in Ecclesia Dei. Quis es? Sacerdos magnus, summus Pontifex. Tu princeps Episcoporum, tu haeres Apostolorum, tu primatu Abel, gubernatu Noë, patriarchatu Abraham, ordine Melchisedech, dignitate Aaron, auctoritate Moyses, iudicatu Samuel, potestate Petrus, unctione Christus. Tu es, cui claves traditae, cui oves creditae sunt. Sunt quidem et alii coeli ianitores et gregum pastores, sed tu tanto gloriosius, quanto et differentius

utrumque prae ceteris nomen haereditasti. Habent illi sibi assignatos greges, singuli singulos; tibi universi crediti, uni unus. Nec modo ovium, sed et pastorum tu unus omnium pastor. . . . Ergo, iuxta canones tuos, alii in partem sollicitudinis, tu in plenitudinem potestatis vocatus es. Aliorum potestas certis arctatur limitibus: tua extenditur et in ipsos qui potestatem super alios acceperunt. Nonne, si causa exstiterit, tu Episcopo coelum claudere, tu ipsum ab Episcopatu deponere etiam et tradere satanae potes? Vgl. oben § 132, 2 c. *Alb. M.,* Comm. in Matth. 16: *Dico autem tibi,* singulariter inquit, non quod *Petrus* singulariter acceperit claves, sed quia in unitate ordinis Ecclesiae unus est, qui accipit *in plenitudine potestatis,* qui est successor Petri et *Petrus in potestate;* alii autem in eadem unitate accipiunt in parte potestatis, eo quod vocantur in partem sollicitudinis. IV. Sent. d. 25, a. 40 ad 2: Summus Pontifex non consecratur ab Ostiensi, in quantum est summus, sed in quantum est Pontifex tantum. Sed iurisdictio universitatis potestatis descendit in ipsum a Domino ex hoc, quod Petro succedit. Summa theol. II, tr. 24, q. 141, n. 3: Superior aut habet potestatem limitatam aut potestatis plenitudinem, sicut Papa, qui est *Ordinarius cuiuslibet.* Si primo modo, tunc non habet potestatem in subditos (alterius, etsi inferioris) sine inferioris voluntate. Si secundo modo, tunc habet, quia Papa est Ordinarius omnium hominum, quia *vice Dei* est in terris.

Dieselbe Lehre findet sich beim hl. Bonaventura. Vgl. u. a. Brevil. P. VI, c. 12: Unus Pater Patrum, qui Papa merito appellatur, tamquam unus primus et summus Pater spiritualis omnium Patrum, immo omnium fidelium, et hierarcha praecipuus, sponsus unicus, caput indivisum, Pontifex summus, Christi vicarius, fons et origo, regula cunctorum principatuum ecclesiasticorum; a quo tamquam a summo derivatur ordinata potestas usque ad infima Ecclesiae membra, secundum quod exigit praecellens dignitas in ecclesiastica hierarchia. Op. Quare fratr. min. praed.: Triplex est autem huius potestatis plenitudo, scilicet quod ipse summus Pontifex solus habet totam plenitudinem auctoritatis, quam Christus Ecclesiae contulit; et quod ubique in omnibus ecclesiis habet illam sicut in speciali sede Romana; et quod ab ipso manat in omnes inferiores per universam Ecclesiam omnis auctoritas, prout singulis competit eam participare, sicut in coelo ab ipso fonte totius boni, Christo Iesu, fluit omnis gloria Sanctorum, licet eam differenter singuli participent pro captu suo. Kraft des Primates sind auch die Lehrentscheidungen des Papstes für die Kirche eine unantastbare Glaubensregel. Apol. Paup. 1: Quodsi tempore Sacerdotii figurativi Pontificis sententiae adversari malum erat, mortisque poena mulctandum, multo fortius tempore veritatis et gratiae revelatae, quando Christi vicario plenitudo potestatis collata esse dignoscitur, malum esse constat nullatenus tolerandum, in fide vel moribus eius definitioni dogmatizare contrarium, approbando quod ipse reprobat, reaedificando quod ipse destruit, defensando quod damnat.

Die Nothwendigkeit des Primates wird in speculativer Weise aus der Idee der Kirche und ihrer Einheit abgeleitet bei *S. Thom.,* C. Gent. IV, 76: Manifestum est autem quod, quamvis populi distinguantur per diversas dioeceses et civitates, tamen, sicut est una Ecclesia, ita oportet esse unum populum christianum. Sicut igitur in uno speciali populo unius Ecclesiae requiritur unus Episcopus, qui sit totius populi caput, ita in toto populo christiano requiritur, quod unus sit totius Ecclesiae caput. — Item ad unitatem Ecclesiae requiritur, quod omnes fideles in fide conveniant. Circa vero ea, quae fidei sunt,

contingit quaestiones moveri; per diversitatem autem sententiarum divideretur Ecclesia, nisi in unitate per unius sententiam conservaretur. Exigitur ergo ad unitatem Ecclesiae conservandam, quod sit unus, qui toti Ecclesiae praesit. Manifestum est autem, quod Christus Ecclesiae in necessariis non deficit, quam dilexit, et pro ea sanguinem suum fudit, cum et de synagoga dicatur per Dominum: *Quid est, quod debui ultra facere vineae meae, et non feci ei?* (Is. 5, 4.) — Non est igitur dubitandum, quin ex ordinatione Christi unus toti Ecclesiae praesit. — Adhuc, nulli dubium esse debet, quin Ecclesiae regimen sit optime ordinatum, utpote, per eum dispositum, per quem *Reges regnant et legum conditores iusta decernunt* (Prov. 8, 15). Optimum autem regimen multitudinis est, ut regatur per unum; quod patet ex fine regiminis, qui est pax; pax enim et unitas subditorum est finis regentis; unitatis autem congruentior causa est unus quam multi. Manifestum est igitur regimen Ecclesiae sic esse dispositum, ut unus toti Ecclesiae praesit. — Amplius, Ecclesia militans etc. (oben S. 702). Non potest autem dici quod, etsi Petro hanc dignitatem dederit, per eum tamen ad alios non derivatur. Manifestum est enim, quod Christus Ecclesiam sic instituit, ut esset usque ad finem saeculi duratura, secundum illud: *Super solium David, et super regnum eius sedebit, ut confirmet illud, et corroboret in iudicio et iustitia, amodo et usque in sempiternum* (Is. 9, 7). Manifestum est igitur, quod ita illos, qui tunc erant in ministerio, constituit, ut eorum potestas derivaretur ad posteros, pro utilitate Ecclesiae, usque ad finem saeculi; praesertim cum ipse dicat: *Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus, usque ad consummationem saeculi* (Matth. 28, 20). Per hoc autem excluditur quorundam praesumptuosus error, qui se subducere nituntur ab obedientia et subiectione Petri, successorem eius, Romanum Pontificem, universalis Ecclesiae pastorem non recognoscentes. — IV. Sent. d. 20, q. 1, a. 4 ad 3: Papa habet plenitudinem Pontificalis potestatis, quasi rex in regno; sed Episcopi assumuntur in partem sollicitudinis, quasi iudices singulis civitatibus praepositi. Op. 19, c. 4: Papa habet immediatam iurisdictionem in omnes christianos, quia Romana Ecclesia *nullis synodicis constitutis ceteris ecclesiis praelata est, sed evangelica voce Domini . . . primatum obtinuit* (Decr. *Gelas.;* siehe oben n. 4). Vgl. unten § 140, 5. Leitner, Der hl. Thomas von Aquin über das unfehlbare Lehramt des Papstes (Freiburg 1872) S. 70 ff. *Fidel. a Fanna,* Seraph. D. Bonav. doctr. de Rom. Pont. prim. et infall. Taurin. 1870. Schwane, Dogmengesch. des Mittelalters S. 522 ff. Ueber die in der neuesten Zeit erhobene Einrede, der hl. Thomas habe zuerst „die Lehre vom Papste und seiner Machtfülle förmlich in die Dogmatik aufgenommen“ (Janus S. 91) und sei bei seiner Darstellung wesentlich durch gefälschte Väterstellen beeinflußt gewesen (!), siehe Leitner a. a. O. S. 74 f. 101. 117.

§ 134.

Fortsetzung.

C. Inhalt und wesentliche Eigenschaften des Primates.

1. Mit der Begründung des Primates aus den Quellen der Offenbarung und der Lehre der Kirche hat sich in dem Bisherigen zugleich ergeben, welches der Inhalt und die wesentlichen Eigenschaften der dem Papste zustehenden Gewalten in Bezug auf die Regierung der Kirche seien.

Das Vaticanische Concil hat das katholische Dogma in der genannten Beziehung von neuem definirt und erklärt, im Gegensatze zu den Verirrungen des Gallikanismus und Febronianismus. Als den Inhalt des Primates bezeichnet das Concil, im Anschluß an die Definition des Florentinums (§ 133, 4), die volle und höchste Jurisdictionsgewalt über die gesammte Kirche, nicht bloß in Sachen des Glaubens und der Sitten (das höchste Lehramt), sondern auch in allem, was die Disciplin und die Regierung der Kirche betrifft.

Vatic. Sess. 4, c. 3: Si quis itaque dixerit, Romanum Pontificem habere tantummodo officium *inspectionis* vel *directionis*, non autem *plenam* et *supremam potestatem iurisdictionis* in universam Ecclesiam, non solum in rebus, quae ad fidem et mores, sed etiam in eis, quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent; aut eum habere tantum potiores partes, non vero totam plenitudinem huius supremae potestatis; aut hanc eius potestatem non esse *ordinariam* et *immediatam* sive in omnes ac singulas *ecclesias*, sive in omnes et singulos *pastores* et *fideles*, a. s. Conc. Prov. Col. P. I, c. 25: Et Romano quidem Pontifici, ut Ecclesiae capiti et fundamento visibili, Episcoporum principi pastorique supremo, vera iurisdictio episcopalis competit in universam Ecclesiam. Propterea ius ei inest convocandi Concilia generalia, iisdem praesidendi et sua confirmatione eorum decreta sanciendi, quae dein irreformabilia sunt ex se et ante Ecclesiae reliquae consensum. Penes ipsum est dispensare in legibus seu canonibus universalibus Ecclesiae, a iudicio ecclesiastico inferiore ad eius iudicium provocare fas, ab eius autem iudicio, cum supremum sit, ad aliud provocare semper nefas est. Vgl. *Devoti*, Inst. can. lib. 1, tit. 3, sect. 1 (und die dort angegebene ältere Literatur). *Bouix* l. c. P. II, sect. 2 und De Papa. Phillips, Lehrbuch des Kirchenr. S. 190. Der Primat ist mithin kein bloßer Ehrenvorrang (primatus *honoris*), auch kein bloßes Amt der Aufsicht oder Leitung den Bischöfen gegenüber (officium *inspectionis* vel *directionis*), wie Febronius u. a. behaupteten, sondern eine von den übrigen Bischöfen unabhängige Vollmacht der Gesetzgebung, Regierung und Gerichtsbarkeit (primatus *iurisdictionis*, *vera* iurisdictio), welche eine für die ganze Kirche bindende, nöthigenfalls auch durch Strafen geltend zu machende Kraft (vis *coactiva*) besitzt. Nur eine solche Vollmacht entspricht auch dem Zwecke des Primates; nur eine solche kann zur Erhaltung der kirchlichen Einheit dienen. Vgl. oben § 132, 2 a; 133, 1.

2. Die Jurisdictionsgewalt des Papstes ist mithin, ebenso wie seine Würde, die höchste in der Kirche (potestas *suprema*). Sie überragt ihrem Inhalte und Umfange nach die der übrigen Bischöfe, mögen diese einzeln oder in ihrer Gesammtheit, mögen sie in der Zerstreuung (dispersi) oder auf einem Concil versammelt gedacht werden. Immer ist der Papst das Haupt der ganzen Kirche, dem alle ihre Glieder zum Gehorsame verpflichtet sind. An ihn kann gegen alle übrigen Vorsteher der Kirche appellirt werden. Hingegen gibt es keine höhere Instanz in der Kirche, welche den Papst richten oder an die vom Papste appellirt werden könnte.

Conc. Lugd. II, Prof. fidei: Ad quam (Rom. Eccl.) potest gravatus quilibet super negotiis ad ecclesiasticum forum pertinentibus appellare; et in

omnibus causis ad examen ecclesiasticum spectantibus, ad ipsius potest iudicium recurri; et eidem omnes ecclesiae sunt subiectae, ipsarum praelati obedientiam et reverentiam sibi dant. Ad hanc autem sic potestatis plenitudo consistit, quod ecclesias ceteras ad sollicitudinis partem admittit; . . . sua tamen observata praerogativa tum in generalibus conciliis, tum in aliquibus aliis semper salva. Vatic. Sess. 4, c. 3: Docemus proinde et declaramus Ecclesiam Romanam, disponente Domino, *super omnes alias ordinariae potestatis obtinere principatum* et hanc Romani Pontificis iurisdictionis potestatem, quae vere episcopalis est, *immediatam esse:* erga quam cuiuscumque ritus et dignitatis pastores atque fideles, tam seorsum singuli quam simul omnes, officio hierarchicae subordinationis veraeque obedientiae obstringuntur, non solum in rebus, quae ad fidem et mores, sed etiam in iis, quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent; ita, ut custodita cum Romano Pontifice tam communionis, quam eiusdem fidei professionis unitate, Ecclesia sit unus grex sub uno summo pastore. Haec est catholicae veritatis doctrina, a qua deviare salva fide atque salute nemo potest. . . . Et quoniam divino Apostolici primatus iure Romanus Pontifex universae Ecclesiae praeest, docemus et declaramus eum esse *iudicem supremum fidelium* et in omnibus causis ad examen ecclesiasticum spectantibus ad ipsius posse iudicium recurri; Sedis vero Apostolicae, cuius auctoritate maior non est, iudicium *a nemine fore retractandum*, neque cuiquam de eius licere iudicare iudicio. Quare a recto veritatis tramite aberrant, qui affirmant licere ab iudiciis Romanorum Pontificum ad oecumenicum Concilium tamquam ad auctoritatem Romano Pontifice superiorem appellare. Vgl. oben § 133, 4. Prop. ab *Alex. VIII.* damn. n. 29: Futilis et toties convulsa est assertio de Pontificis Romani supra Concilium oecumenicum auctoritate atque in fidei quaestionibus decernendis infallibilitate. Declar. Cleri Gall. Prop. 2 (*Denz.*, Enchir. n. 1189). Vgl. § 10, 1. 2.

3. Jede Art von Jurisdictionsgewalt, welche Christus überhaupt seiner Kirche anvertraut hat, ist im Primate ihrer ganzen Fülle nach enthalten, und diese volle Gewalt (potestas *plena*) erstreckt sich auf die ganze Kirche, ohne jede örtliche oder persönliche Einschränkung (potestas *universalis*). Die übrigen Träger der kirchlichen Jurisdictionsgewalt nehmen an derselben nur theil, je in größerem oder geringerem Umfange. So ist also die Jurisdictionsgewalt der übrigen Bischöfe weder eine potestas *plena* (es steht ihnen manches nicht zu, was dem Papste eben als Haupt der ganzen Kirche zukommt, und es kann ihre Gewalt in einzelnen Punkten durch den Papst eingeschränkt werden; das sogen ius reservationis) noch eine potestas *universalis* (sie erstreckt sich nicht auf das Haupt und nicht auf alle Glieder der Kirche, sie ist local beschränkt). Letzteres ist nur da nicht der Fall, wo die auf einem Concil versammelten Bischöfe in Verbindung mit dem Papste für die ganze Kirche bestimmte Gesetze oder Urtheile erlassen.

Florent. l. c. (§ 133, 4). Trid. Sess. 14, c. 7: Unde merito Pontifices Maximi pro suprema potestate, sibi in Ecclesia universali tradita, causas aliquas criminum graviores suo potuerunt peculiari iudicio reservare. Vatic. l. c. Conc. Prov. Col. P. I, c. 25 (n. 1). Prop. Syn. Pistor. damn. 6: Doctrina Synodi, qua profitetur *persuasum sibi esse, Episcopum accepisse a Christo omnia*

iura necessaria pro bono regimine suae dioecesis, perinde ac si ad bonum regimen cuiusque dioecesis necessariae non sint superiores ordinationes spectantes sive ad fidem et mores sive ad generalem disciplinam, quarum ius est penes summos Pontifices et Concilia generalia pro universa Ecclesia: schismatica, ad minus erronea. Prop. 8: Item, quod et sibi persuasum esse ait, *iura Episcopi a Iesu Christo accepta pro gubernanda Ecclesia nec alterari nec impediri posse;* . . . in eo quod innuit, iurium episcopalium exercitium nulla superiori potestate praepediri aut coërceri posse, quandocumque Episcopus proprio iudicio censuerit, minus id expediri maiori bono Ecclesiae; inducens in schisma et subversionem hierarchici regiminis, erronea. Vgl. § 133, 5.

4. Von seiner höchsten und vollen Gewalt kann der Papst allen Gliedern der Kirche gegenüber, weil ihr alle unterworfen sind, unmittelbar Gebrauch machen, ohne dazu einer Bevollmächtigung oder Erlaubniß von seiten einer andern hierarchischen Stufe zu bedürfen oder darin beschränkt werden zu können. Darum wird die päpstliche Gewalt eine potestas *immediata* genannt. Hingegen kann die bischöfliche Jurisdiction durch den Papst, als die höhere Instanz, nach Inhalt und Umfang (quoad res et personas; die Exemtion) beschränkt werden, und es ist denkbar, daß in manchen Fällen die Bischöfe in Bezug auf kirchliche Jurisdictionsacte nur als Bevollmächtigte des Papstes fungiren.

Vatic. l. c. n. 2. Vgl. *Alb. M., Bonav.* und *S. Thom.* l. c. (§ 133, 5).

Den Einwand, daß nach dieser Lehre jede Diöcese zwei Bischöfe habe, hat schon der hl. Thomas widerlegt: Inconveniens esset, si duo *aequaliter* super eandem plebem constituerentur. Sed quod duo, quorum unus alio *principalior* est, super eandem plebem constituantur, non est inconveniens. Et secundum hoc super eandem plebem immediate sunt et sacerdos parochialis et Episcopus et Papa, et quilibet eorum potest ea, quae sunt iurisdictionis ad ipsum pertinentia, alteri (d. i. einem andern) committere. IV. Sent. d. 17, q. 3, a. 3; q. 5 ad 3. Vgl. Op. 19, c. 4 (§ 133, 5).

5. Die Gewalt des Papstes ist ihrer Natur und ihrem Inhalt nach eine bischöfliche Gewalt; der Primat ist nichts anderes als die höchste in der Kirche existirende bischöfliche Würde (potestas *episcopalis*). Dieselben göttlichen Vollmachten (der Lehre und der Regierung der Kirche) bilden den Inhalt des Primates und des einfachen Episkopates, nicht aber irgendwelche vom Episkopat wesentlich verschiedene Gewalten; der Unterschied beschränkt sich darauf, daß diese dem Papste in höchster Fülle und der ganzen Kirche gegenüber innewohnen. Ferner hat Christus, indem er dem hl. Petrus den Primat übertrug, damit eine ständiges kirchliches Amt gestiftet, das allzeit von den Nachfolgern des Apostels bekleidet werden soll. Aus diesem Grunde ist der Primat keine bloß vorübergehend übertragene (am wenigsten eine von der Kirche übertragene) Vollmacht (potestas *delegata*, *extraordinaria*), sondern eine wirkliche und dauernde Amtsgewalt (potestas *ordinaria*), und zwar das Amt der Stellvertretung Christi in seiner Eigenschaft als Haupt der Kirche (Christi vicarius). Der Papst ist der

Ordinarius aller Kirchen und aller Gläubigen, d. h. vermöge seines Amtes der höchste Vorsteher der ganzen Kirche und aller Glieder derselben.

Vatic. l. c. n. 2. Vgl. § 133, 5. *S. Thom.*, IV. Sent. d. 20, q. 1, a. 4 ad 3 (§ 133, 5). Ibid. d. 24, q. 3, a. 2 ad 3: Potestas sacerdotis exceditur a potestate Episcopi quasi a potestate alterius generis; sed potestas Episcopi exceditur a potestate Papae quasi a potestate eiusdem generis, et ideo omnem actum hierarchicum, quem potest facere Papa in administratione Sacramentorum, potest facere Episcopus; non autem omnem actum, quem potest facere Episcopus, potest facere sacerdos in Sacramentorum collatione. Vgl. *Grandes-rath* l. c. p. 220.

Auch die übrigen Apostel besaßen die bischöfliche Gewalt als eine potestas *plena* et *universalis* (siehe § 133, 2 a). Aber in dieser Beziehung war ihre Gewalt eine nur ihnen persönlich verliehene potestas *extraordinaria*, die als solche nicht auf ihre Nachfolger übergehen sollte. Dieses Verhältniß tritt auch sofort klar hervor bei den Gehülfen und Nachfolgern, welche die Apostel sich im bischöflichen Amte bestellten. Nur der römische Bischof ist der Amtsnachfolger eines Apostels in Bezug auf die ganze Fülle der von ihm bekleideten bischöflichen Gewalt (potestas *plena, universalis, suprema*), weil nur dem betreffenden Apostel (Petrus) jene Fülle der Gewalten als ein ständiges Amt (pot. *ordinaria*) übertragen worden war. Hingegen gilt von den Bischöfen, daß die Gesammtheit derselben (*collegium* Episcoporum) den Aposteln (*collegium* Apostolorum) succedire in der Regierung der Gesammtkirche.

Cypr., Ep. 59 (55), 20: Nam cum . . . singulis pastoribus portio gregis sit adscripta, quam regat unusquisque et gubernet rationem sui actus Domino redditurus, oportet utique eos, quibus praesumus, non circumcursare nec Episcoporum concordiam cohaerentem sua subdola et fallaci temeritate collidere. *Bern.*, De consid. II, 8 (§ 133, 5). Ueber den Ausdruck *sollicitudo* ecclesiarum (*Leo M.*, *Bern.* ll. cc. S. 716 ff.) vgl. *Salmer.*, Doctr. de iurisd. Episcop. (ed. Mogunt. 1871, p. 105): Per partem *sollicitudinis* non nudam sollicitudinis (i. e. curae) partem, sed partem *potestatis* (i. e. curae potestativae) intelligendam esse voluerunt (doctores). Nam quia is, qui praeest, in sollicitudine praeesse debet, ut ait Apostolus (Rom. 12, 11), ipsam potestatem, ne efferrentur Episcopi, partem sollicitudinis vocari voluerunt; ita ut perinde sit in partem sollicitudinis eos esse vocatos atque participare eos partem illius summae ac plenae potestatis, per quam Romanis Episcopis convenit sollicitudo omnium Ecclesiarum. Näheres über den Charakter der bischöflichen Gewalt und ihren Ursprung siehe § 135.

§ 135.

Die weitere Gliederung der Hierarchie. Der Episkopat, Presbyterat und Diakonat.

1. Nach Christi Anordnung ist in der Kirche für alle Zeiten an die Stelle des Apostelcollegiums der Episkopat als Träger der kirchlichen Jurisdictionsgewalt getreten, so zwar, daß in ihm auch dieselbe Verfassung fortdauert, welche Christus dem Apostelcollegium durch die Einsetzung des Primates Petri

verliehen hatte. Der letzte Theil dieses Dogmas, die Fortdauer der Primates in der Kirche und sein Verhältniß zum Episkopate, wurde zuvor dargelegt. Es erübrigt, nun auch die göttliche Einsetzung der übrigen hierarchischen Stufen, des Episkopates, des Presbyterates und des Diakonates, nachzuweisen. Das Tridentinum hat dieselbe ausdrücklich definirt, indem es zugleich andeutet, daß die unmittelbar göttliche Anordnung auf die drei genannten hierarchischen Stufen sich beschränke (hierarchia iuris *divini*). Die weitere in der Kirche sich findende Gliederung der Hierarchie (Patriarchen, Primaten, Erzbischöfe u. s. w.) ist demnach menschlichen Ursprunges (hierarchia iuris *ecclesiastici*).

Trid. Sess. 23, c. 4: Proinde sacrosancta Synodus declarat, praeter ceteros ecclesiasticos gradus, *Episcopos,* qui *in Apostolorum locum successerunt,* ad hunc hierarchicum ordinem praecipue pertinere; et positos, sicut idem Apostolus ait, a Spiritu Sancto, *regere Ecclesiam Dei;* eosque *presbyteris superiores esse* ac Sacramentum Confirmationis conferre, ministros Ecclesiae ordinare, atque alia pleraque peragere ipsos posse, quarum functionum potestatem reliqui inferioris Ordinis nullam habent. Ibid. can. 6 (§ 130, 2). Can. 7: Si quis dixerit, Episcopos non esse Presbyteris superiores vel non habere potestatem confirmandi et ordinandi, vel eam, quam habent, illis esse cum presbyteris communem . . ., a. s. Ueber die Verschiedenheit des Episkopates und des Presbyterates vgl. auch Prop. *Mars. Patav.* et *Ioan. de Iand.* damn. 4: Quod omnes sacerdotes, sive sit Papa sive archiepiscopus sive sacerdos simplex, sunt ex institutione Christi auctoritatis et iurisdictionis aequalis.

Daß die bischöfliche Gewalt ebenso wie der Primat eine eigentliche Amtsgewalt (potestas *ordinaria,* keine bloß delegirte oder außerordentliche Vollmacht) sei und darum direct auf alle ihr Untergebenen sich erstrecke, siehe Vatic. Sess. 4, c. 3: Tantum autem abest, ut haec Summi Pontificis potestas officiat *ordinariae* et *immediatae* illi *episcopalis iurisdictionis potestati,* qua Episcopi, qui positi a Spiritu Sancto in Apostolorum locum successerunt, tamquam veri pastores assignatos sibi greges, singuli singulos, pascunt et regunt, ut eadem a supremo et universali Pastore asseratur, roboretur ac vindicetur. . . . Conc. Prov. Col. P. I, c. 25: Etsi Romano Pontifici episcopalis potestas competit in universam Ecclesiam, reliqui tamen Episcopi potestatis regendi Ecclesiam, quem in finem episcopatus institutus est, sunt consortes, et Romani Pontificis auctoritate assumpti, illam, quam in ordinatione potestatem acceperunt, legitime exercent. Episcopi *iure divino superiores sunt presbyteris.* Hi uti *non sunt iudices in quaestionibus fidei,* ita neque constitui sunt ad *regendam per leges Ecclesiam,* nisi quatenus ab Episcopo, cui pastoralis cura, regimen et administratio Ecclesiae in spiritualibus et temporalibus plenarie committitur, ad id delegantur. Sunt igitur ordinis Sacramento initiati presbyteri adiutores Episcoporum ad Sacramenta administranda, ad cultum curandum, ad doctrinam sacram tradendam legumque exsecutionem urgendam secundum illam iurisdictionis partem, quae ab Episcopis iis fuerit commissa. Vgl. die schöne Beschreibung des bischöflichen Amtes ibid. c. 23.

In welchem Sinne die Bischöfe Amtsnachfolger der Apostel seien, siehe oben § 133, 2 a; 134, 5. Phillips, Lehrb. des Kirchenr. S. 288: „Der Episkopat in seiner Gesammtheit regiert in Gemeinschaft mit Petrus die gesammte Kirche; der

einzelne Bischof als solcher ist aber der Inhaber der Kirchengewalt in dem bestimmten, ihm vom Papste überwiesenen kleinern Gebiete, welches ehedem Parochie hieß, jetzt den Namen Diöcese führt. Die Bischöfe haben daher, obschon in der bischöflichen Weihe dem Papste gleichstehend, doch nicht wie dieser die Fülle der Kirchengewalt, sondern sie nehmen an derselben theil. So wie sie in dem Papste den Mittelpunkt ihrer Einheit haben, so ist wiederum der einzelne Bischof für seine Diöcese der Mittelpunkt der Einheit, und seine Aufgabe besteht eben darin, seine Kirche in der Uebereinstimmung mit dem Glauben und mit der Ordnung der Gesammtkirche zu erhalten."

Es ist ein feststehendes Dogma, daß die bischöfliche Gewalt eine potestas *ordinaria* und als solche unmittelbar von Christus eingesetzt sei (Trid., Vat. l. c.); ebenso auch, daß die Bischöfe die sacramentale Gewalt der Gnadenspendung (pot. *ordinis*) durch die Consecration unmittelbar von Gott empfangen. Hingegen ist es eine viel verhandelte wissenschaftliche Streitfrage, ob die Bischöfe die Jurisdictionsgewalt ebenfalls (und zwar als pot. *ordinaria*) direct von Gott oder durch Vermittlung des Papstes überkommen.

Die Vertreter der letztern Ansicht berufen sich, wie es scheint, mit Recht, auf einzelne ältere Zeugnisse der Tradition (*Innocent. I.*, Ep. ad episc. Conc. Milev.: . . . ad Petrum, id est, *sui nominis et honoris auctorem.* Siehe oben § 133, 4 b. *Leo M.*, Serm. 4, 2: Si quid cum eo [Petro] commune ceteris voluit esse principibus, numquam nisi per ipsum dedit quidquid aliis non negavit. Ibid. Ep. 10, 1: Sed huius muneris — d. i. das kirchliche Lehramt — sacramentum ita Dominus ad omnium Apostolorum officium pertinere voluit, ut in beatissimo Petro, Apostolorum omnium summo, principaliter collocarit; et ab ipso quasi quodam capite, dona sua velit in corpus omne manare; ut exsortem se mysterii intelligeret esse divini, qui ausus fuisset a Petri soliditate recedere. *Bonav.* l. c. S. 717); ferner auf den monarchischen Charakter, den die Verfassung der Kirche durch den Primat besitzt; dieser fordere, daß die Regierungsgewalt von dem einen Haupte auf die übrigen Glieder des hierarchischen Körpers übergeleitet werde. Endlich weisen dieselben darauf hin, daß die Eintheilung der Kirche in Diöcesen nicht unmittelbar göttlichen Ursprungs, sondern eine kirchliche Institution ist; darum sei auch die Einsetzung in die Regierung eines bestimmten Kirchengebietes kirchlichen Rechtes und stehe dem Papste zu. Von diesem Rechte der Regierung einer bestimmten Diöcese ist dann wieder das Recht der Theilnahme an der Regierung der Gesammtkirche, wie die Bischöfe es auf einem allgemeinen Concil in Verbindung mit dem Papste ausüben (oben § 134, 3), zu unterscheiden. Dieses Recht überkommt der einzelne Bischof direct durch die rechtmäßige bischöfliche Weihe, weil er dadurch ein Glied der Hierarchie wird, welcher Christus die Regierung der Gesammtkirche anvertraut hat. Darum steht auch jedem Bischofe als solchem ohne besondere Bevollmächtigung von seiten des Papstes das Recht zu, an einem allgemeinen Concil theilzunehmen (cum voto decisivo), wofern er desselben nicht durch positive rechtliche Gründe verlustig gegangen ist. Das Tridentinum hat diese Streitfrage nicht in durchaus unzweideutiger und directer Weise entschieden. Vgl. Sess. 23, can. 8: Si quis dixerit, Episcopos, qui auctoritate Romani Pontificis *assumuntur*, non esse legitimos, et veros Episcopos, sed figmentum humanum, a. s. Vgl. Conc. Prov. Col. P. I, c. 25 (§ 135, 1). *Bellarm.*, De Rom. Pont. IV, 23. *Salmer.* l. c. *Devoti* l. c. tit. I, sect. 1. 2. Hergenröther, Kath. Kirche und christl. Staat II, 865. *Iacobi Lainez* Disputationes Tridentinae I (ed. Grisar. Oenip. 1886), 97.

Die Verschiedenheit des Episkopates und des Presbyterates bestritt Aërius (*Epiph.*, Haer. 75, 1. *Aug.*, Haer. 53); ihm folgten Wicleff, die Reformatoren und ihre Anhänger (mit Ausnahme der Anglikaner). Letztere verwarfen überhaupt die kirchliche Lehre von der Hierarchie (S. 692). Doch heißt es noch in der Apol. Conf. August. P. VII, § 24: In hoc conventu saepe testati sumus, nos summa voluntate cupere conservare politiam ecclesiasticam et gradus in Ecclesia, factos etiam humana auctoritate. Scimus enim bono et utili consilio a Patribus ecclesiasticam disciplinam hoc modo, ut veteres canones describunt, constitutam esse. Vgl. *Bellarm.*, De membr. Eccl. mil. I, 14. 15. *Petav.*, De eccl. hier. II, 6. Schwane, Dogmengesch. der patrist. Zeit S. 1087. Sobkowski, Episkopat und Presbyterat in den ersten christl. Jahrhunderten. Würzburg 1893.

2. Der dogmatische Beweis für das kirchliche Dogma kann sich gleichzeitig auf die beiden wesentlichen Momente desselben richten, die göttliche Einsetzung und die Verschiedenheit der drei obengenannten hierarchischen Stufen. Hierbei ist bezüglich des biblischen Beweises folgendes zu berücksichtigen. Es lag in der Natur der Sache, daß, wie die Kirche selbst nur allmählich durch die fortgesetzte apostolische Arbeit Bestand und Ausbreitung gewann, so auch die von Christus bestimmte Verfassung der Kirche nur allmählich im einzelnen verwirklicht werden konnte. Ferner ist zu beachten, daß mehrere kirchliche Aemter, die sachlich voneinander verschieden, ja einander unter- und übergeordnet sind, sehr wohl in einer Person vereinigt sein können (Episkopat und Presbyterat, Presbyterat und Diakonat); daß endlich nicht bloß der Name eines Amtes, sondern auch die damit verbundenen Vollmachten ein genügendes Kriterium bilden, um dasselbe von andern Aemtern zu unterscheiden.

Obigen Grundsätzen entspricht genau der Thatbestand, wie er in den neutestamentlichen Schriften sich vorfindet. Erst nach und nach treten die einzelnen hierarchischen Stufen (außer dem Apostelcollegium) ins Dasein, und ihre Verschiedenheit wird immer deutlicher, wenn auch nicht direct und formell, ausgesprochen.

Die erste thatsächliche Ergänzung erhielt die Hierarchie und die Verfassung der Kirche durch die Berufung und Weihe der sieben sogen. Diakonen.

Apg. 6, 2: Non est aequum nos (Ap.) derelinquere verbum Dei et ministrare mensis. (3) Considerate ergo, fratres, viros ex vobis boni testimonii septem, plenos Spiritu Sancto et sapientia, quos constituamus super hoc opus. (4) Nos vero orationi et ministerio verbi instantes erimus. Ebd. V. 6: Hos statuerunt ante conspectum Apostolorum, et orantes imposuerunt eis manus.

In der Heiligen Schrift findet sich zwar die Bezeichnung dieser Männer mit dem Namen Diakonen nicht; jedoch hat die kirchliche Tradition beständig in ihrer Berufung die Einsetzung des später so genannten Diakonates erblickt. Sie üben auch nach dem Berichte der Apostelgeschichte die Functionen des Diakonates als Gehülfen der Apostel aus; außer der Armenpflege nämlich auch die Predigt des Evangeliums und die Spendung der Taufe (Apg. 6, 8; 8, 5. 12. 38). Vgl. *Cypr.*, Ep. 3 (al. 9) ad Rogat. 3 (4). *Ambr.*, In Luc. VIII, 9. *Hier.*, In Ez. 44. Const. ap. VIII, 46 (*Estius*, Comm. in IV. Sent. d. 24, § 17. 18. Seidl, Der Diakonat in der kath. Kirche [Regensb. 1884] S. 36). Ueber die geschichtliche Entwicklung des Diakonates vgl. Seidl a. a. O. S. 56 ff. 122 ff.

Später werden auch Aelteste (seniores, πρεσβύτεροι) erwähnt, welche in den christlichen Gemeinden von den Aposteln als Vorsteher eingesetzt werden (Apg. 11, 30; 14, 23), mit den Aposteln auf dem Concil zu Jerusalem versammelt sind, den Concilsbeschluß fassen und den Heidenchristen publiciren (Apg. 15, 6. 22. 23). Da nun von einer ersten Einsetzung des Presbyterates nirgendwo in der Apostelgeschichte berichtet wird, so ist wohl anzunehmen, daß die Sieben (Apg. 6, 6) die beiden hierarchischen Aemter, welche später als Diakonat und Presbyterat strenge voneinander unterschieden wurden, in ihrer Person vereinigten; es wären demnach auch beide Aemter zugleich bei der Berufung jener sieben Männer von den Aposteln verwirklicht worden.

Die genannte Unterscheidung findet sich deutlich im Philipperbrief und in den Pastoralbriefen (siehe unten).

Auch die beiden Namen Aelteste (Presbyter) und Aufseher (ἐπίσκοποι) erscheinen anfangs noch nicht streng gesondert; sie werden beide auf dieselbe hierarchische Stufe angewandt (z. B. Apg. 20, 28 spricht der Apostel nach V. 17 zu den Aeltesten der Kirche zu Ephesus: Attendite vobis et universo gregi, in quo vos Spiritus Sanctus posuit *Episcopos* regere Ecclesiam Dei, quam acquisivit sanguine suo. Vgl. Tit. 1, 5. 7). Jenen Namen gebrauchten ausschließlich die Apostel Petrus und Jacobus, während in den paulinischen Briefen sich beide finden.

„Es scheint, daß in den judenchristlichen Gemeinden der Ausdruck ‚Aelteste‘, in den heidenchristlichen die Bezeichnung ‚Aufseher‘ anfänglich vorherrschend war. . . . Der Name ‚Aelteste‘ war den Juden geläufig und aus dem Judenthum herübergenommen. ‚Aelteste‘ gab es sowohl im Synedrium als Beisitzer neben den Oberpriestern und Schriftgelehrten als auch an jeder jüdischen Synagoge oder in jeder Localgemeinde, wo sie einen Synagogenobern zum Vorsteher hatten. Den Heidenchristen war aber dieser Name fremd; es wäre ihnen wohl aufgefallen, wenn, was doch häufig geschah, jüngere Männer als ‚Aelteste‘ ordinirt wurden. Die Apostel mögen sich daher in diesen Gemeinden lieber des Wortes Episkopos bedient haben, welches sie in der alexandrinischen Uebersetzung des Alten Testamentes in der Bedeutung von kirchlichen und bürgerlichen Beamten vorfanden. Diese Presbyter oder Episkopen waren nun in den größern Städten und Gemeinden zu einem Collegium vereinigt, wie Ephesus, Jerusalem, Philippi und andere zeigen, weshalb auch Jacobus den Kranken empfiehlt, die Presbyter der Kirche — also mehrere — zur Vornahme der Salbung zu sich rufen zu lassen" (Döllinger, Christenth. und Kirche S. 302). Daß dasselbe Amt anfangs sowohl Episkopat als Presbyterat genannt worden sei, heben auch Theodoret (In Phil. 1, 1; In 1 Tim. 3, 1) und Chrysostomus (Hom. 1 in Ep. ad Phil.) hervor. Vgl. *Petav.* l. c. II, 1—3; De Episc. dign. et iurisd. c. 1. 2.

In den spätern paulinischen Briefen (nach dem Jahre 64) treten Diakonat, Presbyterat und Episkopat als nebeneinander bestehende, verschiedene Aemter klar hervor. Insbesondere wird auch der Episkopat in sachlicher Weise als die höchste dieser drei Stufen bezeichnet durch die ihm allein beigelegten apostolischen Vollmachten, welche sich auch auf die übrigen Stufen (Einsetzung und Weihe von Presbytern, Diakonen und Bischöfen) erstrecken.

1 Tim. 3, 1: Fidelis sermo: Si quis episcopatum desiderat, bonum opus desiderat. (2) Oportet ergo episcopum irreprehensibilem esse. . . . Ebd. V. 8: Diaconos similiter pudicos, non bilingues. . . . Ebd. 4, 14: Noli negligere gratiam, quae in te est, quae data est tibi per prophetiam, cum impositione manuum presbyterii. Ebd. 5, 17: Qui bene praesunt presbyteri, duplici honore

digni habeantur; maxime qui laborant in verbo et doctrina. Ebd. V. 19: Adversus presbyterum accusationem noli recipere, nisi sub duobus aut tribus testibus. Ebd. V. 22: Manus cito nemini imposueris. 2 Tim. 2, 2: Et quae audisti a me per multos testes, haec commenda fidelibus hominibus, qui idonei erunt et alios docere. Vgl. ebd. 4, 1—6. Tit. 1, 5: Huius rei gratia reliqui te Cretae, ut ea, quae desunt, corrigas et constituas per civitates presbyteros, sicut et ego disposui tibi. Ebd. V. 7: Oportet enim episcopum sine crimine esse, sicut Dei dispensatorem. . . . Phil. 1, 1: Paulus et Timotheus, servi Iesu Christi, omnibus sanctis in Christo Iesu, qui sunt Philippis, cum episcopis et diaconibus. Vgl. ebd. 4, 3. Kol. 4, 17. 3 Joh. V. 9. 10. Apok. K. 1—3.

Die ältesten Zeugnisse der Tradition wurden früher bereits dargelegt. Vgl. § 131, 3. *Clem. Rom.*, Ad Cor. 40. 42. 44 (an dieser letzten Stelle bezeichnet Clemens in sachlicher Weise, ähnlich wie die Heilige Schrift, die Erhabenheit des Episkopates über den Presbyterat). *Ign. M.*, Trall. 2: „Es ist also nothwendig, daß ihr, wie ihr auch thuet, ohne den Bischof nichts unternehmet. Aber auch der Priesterschaft unterwerfet euch wie den Aposteln Jesu Christi, unserer Hoffnung, in dem lebendig wir erfunden werden mögen. Und auch die Diakonen, welche sind ein Geheimniß Jesu Christi, sollen in jeder Weise allen gefallen. Denn sie sind nicht Diakonen für Speisen und Getränke, sondern Diener der Kirche Gottes. Sie müssen sich daher vor Vergehen so in acht nehmen wie vor Feuer." Vgl. ibid. c. 3. Magn. 6; Smyrn. 8 u. a. St. siehe S. 675. *Herm.*, Past. III, Sim. IX, 37 werden die Bischöfe Praesides ecclesiarum genannt. Erwähnt werden die drei Stufen der Hierarchie auch bei *Iust.*, Apol. I, 65. *Clem. Al.*, Paed. III, 12; Strom. VI, 13; VII, 1. Die Lehre des Irenäus und Tertullian über den Episkopat siehe oben S. 29. *Cypr.*, Ep. 33 (27), 1: Dominus noster, cuius praecepta et monita observare debemus, Episcopi honorem et Ecclesiae suae rationem disponens in Evangelio loquitur et dicit Petro: Ego tibi dico . . . (Matth. 16, 18). Inde per temporum et successionum vices Episcoporum ordinatio et Ecclesiae ratio decurrit, ut Ecclesia super Episcopos constituatur et omnis actus Ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur. Ep. 32: Sed et si qui de peregrinis Episcopi collegae mei vel presbyteri vel diacones praesentes fuerint vel supervenerint, haec omnia de vobis audiant.

Gegen Aërius beweist Epiphanius (Haer. 75, 4. 5) den Unterschied zwischen Episkopat und Presbyterat aus den Pastoralbriefen (besonders 1 Tim. 5, 1. 19); ferner aus dem Umstande, daß stets nur den Bischöfen die Gewalt, Priester zu weihen, zustand.

Beim hl. Hieronymus finden sich einige auffallende Aeußerungen (Ep. 85; In Tit. 1 u. a.), als ob er den Unterschied des Episkopates und Presbyterates auf eine bloße kirchliche Bestimmung zurückgeführt habe. Dabei hält er jedoch entschieden fest, daß nur die Bischöfe die Gewalt der Ordination besitzen. Vgl. *Bellarm.* l. c. I, 15. *Petav.*, De eccl. hier. II, 4. 5. 8; De Episc. dign. et iur. c. 3. Schwane, a. a. O. S. 1090.

Seit dem vierten Jahrhundert wird auch durch zahlreiche Bestimmungen particulärer und allgemeiner Concilien über die Ordination der Bischöfe u. s. f. die kirchliche Lehrüberlieferung bezeugt. Vgl. *Morin.*, Commentar. etc. de s. Eccl. ordinationibus. Par. 1655. *Hallier*, De s. elect. et ordinationibus. Rom. 1749. *Devoti* l. c. l. 1, tit. 4, sect. 1. 2. Phillips, Kirchenr. I, § 35 ff. Lehrb. S. 93. 98. Siehe unten § 152.

§ 136.

Der monarchische Charakter der Kirchenverfassung. Die beiden kirchlichen Stände. Das allgemeine Priesterthum.

1. Aus der bisherigen Darlegung ergibt sich der vorwiegend monarchische Charakter der Kirchenverfassung, sofern alle Glieder der Kirche ohne Ausnahme dem einen sichtbaren Oberhaupte derselben zum Gehorsame verpflichtet sind, und dieses seine volle und höchste Regierungsgewalt nicht etwa von der Kirche, sondern unmittelbar von Gott empfängt. Schon der hl. Thomas weist darauf hin, wie diese Form der Verfassung am besten dem Zwecke der Einheit der Kirche entspreche, welchen Christus bei der Einsetzung der Hierarchie im Auge hatte. Es wurde ferner hervorgehoben, daß vermöge der Theilnahme des Episkopates an der Regierung der Kirche die Verfassung derselben als eine (durch ein aristokratisches Element) gemischte oder temperirte Monarchie erscheine; daß endlich auch ein demokratisches Element in ihr sich finde, sofern die Erlangung der hierarchischen Würden im allgemeinen jedem offen stehe.

Bonif. VIII., Const. *Unam sanctam* (Extrav. comm. I, 8, c. 1): Igitur Ecclesiae unius et unicae unum corpus, unum caput, non duo capita, quasi monstrum, Christus videlicet et Christi vicarius Petrus Petrique successor, dicente Domino ipsi Petro: *Pasce oves meas.* Meas, inquit, et generaliter, non singulariter has vel illas; per quod commisisse sibi intelligitur universas. Sive ergo Graeci sive alii se dicant Petro eiusque successoribus non esse commissos, fateantur necesse se de ovibus Christi non esse, dicente Domino in Ioanne, unum ovile et unicum esse pastorem.

S. Thom., C. Gent. IV, 76 (§ 133, 5). Vgl. I, q. 103, a. 3. *Bellarm.*, De Rom. Pont. I, 1: Nemini dubium esse potest, quin et potuerit et voluerit Salvator noster Iesus Christus Ecclesiam suam ea ratione et modo gubernare, qui sit omnium optimus et utilissimus. . . . Nos vero B. Thomam aliosque Theologos catholicos secuti ex tribus simplicibus formis gubernationis Monarchiam ceteris anteponimus: quamquam propter naturae humanae corruptionem utiliorem esse censemus hominibus hoc tempore Monarchiam temperatam ex Aristocratia et Democratia, quam simplicem Monarchiam; modo tamen primae partes Monarchiae sint, secundas habeat Aristocratia, postremo loco sit Democratia. Ueber die Vorzüge der monarchischen Verfassung siehe c. 2. Die kirchliche Verfassung ist eine gemischte. Ibid. c. 3: De Ecclesia Testamenti Novi idem postea probandum erit, esse in ea videlicet summi Pontificis Monarchiam, atque Episcoporum (qui veri principes et pastores, non vicarii Pontificis maximi sunt) Aristocratiam, ac demum suum quendam in ea locum habere Democratiam, cum nemo sit ex omni christiana multitudine, qui ad Episcopatum vocari non possit, si tamen dignus eo munere iudicetur. Man rede nicht von einer absoluten Macht des Papstes. Ibid. c. 5: Tertium est, Regem absolutum et liberum totius Ecclesiae solum Christum esse, de quo dicitur Ps. 2, 6: *Ego autem constitutus sum Rex ab eo super Sion montem sanctum eius;* et Luc. 1, 33: *Et regni eius non erit finis.* Itaque non quaeritur in Ecclesia absoluta et libera Monarchia vel Aristocratia vel Democratia, sed

talis qualis esse potest ministrorum et dispensatorum, cum dicat Paulus 1 Cor. 4, 1: *Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei.*

2. Gemäß der von Christus der Kirche verliehenen Verfassung scheiden sich ihre Glieder in zwei Stände. Den einen bildet das christliche Volk oder die Laienwelt (*λαός*), den andern diejenigen, welche an den der Kirche anvertrauten Gewalten (potestas *ordinis* und *iurisdictionis*) activen Antheil besitzen oder irgendwie zur kirchlichen Hierarchie (hierarchia iuris *divini* vel *ecclesiastici*) gehören. Die allgemeinste Bezeichnung für die Glieder dieses Standes ist der Name Clerus.

Decr. Grat. c. 5, C. 12, q. 1: Clericus, qui Christi servit Ecclesiae, interpretetur prius vocabulum suum, et nominis definitione prolata, nitatur esse quod dicitur. Si enim κλῆρος graece, *sors* latine appellatur, propterea vocantur clerici vel quia de sorte sunt Domini, vel quia Dominus sors, id est, pars clericorum est. *Aug.*, Enarr. in Ps. 67, n. 19: Nam et cleros et clericos hinc appellatos puto, qui sunt in ecclesiastici ministerii gradibus ordinati, quia Matthias sorte electus est, quem primum per Apostolos legimus ordinatum. Cat. Rom. P. II, c. 7, q. 13: Nam clerici nomen, quod ei tunc (bei der Tonsur) primum imponitur, ab eo deductum est, quod Dominum sortem et haereditatem suam habere incipiat, veluti qui in Hebraeorum populo divino cultui mancipati erant; quibus vetuit Dominus aliquam agrorum partem in terra promissionis distribui, cum inquit: *Ego pars et haereditas tua* (Num. 18, 20). Ac quamvis id omnibus fidelibus commune sit, praecipua tamen ratione iis conveniat necesse est, qui se Dei ministerio consecrarunt. Vgl. oben § 130, 2.

3. Wenn in der Heiligen Schrift allen Gläubigen eine priesterliche und königliche Würde beigelegt wird, so ist das, wie die heiligen Väter erklärten und wie sich aus dem Wortlaute der betreffenden Stellen ergibt, im bildlichen Sinne zu verstehen. Es wird damit die sittliche Würde und der sittlich-religiöse Beruf bezeichnet, deren die Erlösten durch die Gnade Christi theilhaftig werden, im Gegensatze zu der sittlichen Sklaverei und Ohnmacht des unerlösten oder ungläubigen Menschen. Sie sind Könige, weil und insofern sie mit Christus und durch ihn herrschen über die Mächte der Sünde, in deren Botmäßigkeit der unerlöste Mensch sich befindet. Sie sind Priester, weil sie gottgefällige, geistige Opfer (der Abtödtung, des Gebetes, guter Werke) Gott darbringen können und sollen und durch diese sich anschließen an die Opferthätigkeit Christi am Kreuze, auf dem Altare, im Himmel. Durch das so verstandene allgemeine Priesterthum wird demnach der Begriff und die Existenz eines speciellen oder hierarchischen Priesterthums, im eigentlichen Sinne des Wortes, nicht in Frage gestellt.

1 Petr. 2, 4: Ad quem (Christum) accedentes lapidem vivum, ab hominibus quidem reprobatum, a Deo autem electum et honorificatum: (5) et ipsi tamquam lapides vivi superaedificamini, domus spiritualis, sacerdotium sanctum, offerre spirituales (!) hostias, acceptabiles Deo per Iesum Christum. Ebd. V. 9: Vos autem genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus

acquisitionis, ut virtutes annuntietis eius, qui de tenebris vos vocabit in admirabile lumen suum. Apok. 5, 9: Redemisti nos Deo in sanguine tuo ex omni tribu et lingua et populo et natione, (10) et fecisti nos Deo nostro regnum et sacerdotes, et regnabimus super terram. Ebd. 20, 6.

Lact., Inst. VI, 24: Quisquis his omnibus praeceptis coelestibus obtemperaverit, hic cultor est veri Dei, cuius *sacrificia* sunt mansuetudo animi, et vita innocens et actus boni; quae omnia qui exhibet, toties sacrificat, quoties bonum aliquid ac pium fecerit. *Aug.*, Civ. XX, 10 (mit Bezug auf Apok. 20, 6): Non utique de solis Episcopis et presbyteris dictum est, qui proprie iam vocantur in Ecclesia sacerdotes: sed sicut omnes christianos dicimus propter mysticum chrisma, sic omnes sacerdotes, quoniam membra sunt unius sacerdotis. De quibus Apostolus Petrus, *Plebs,* inquit, *sancta, regale sacerdotium. Leo M.*, Serm. 4 (al. 3), 1: Nam licet universa Ecclesia Dei distinctis ordinata sit gradibus, ut ex diversis membris sacrati corporis subsistat integritas, *omnes tamen,* sicut ait Apostolus, *in Christo unum sumus;* nec quisquam ab alterius ita est divisus officio, ut non ad connexionem pertineat capitis cuiuslibet humilitas portionis. In unitate igitur fidei atque baptismatis indiscreta nobis societas, Dilectissimi, et generalis est dignitas, secundum illud beatissimi Petri Apostoli sacratissima voce dicentis . . . (1 Petr. 2, 5. 9). Omnes enim in Christo regeneratos crucis signum efficit reges, sancti vero Spiritus unctio consecrat sacerdotes: ut praeter specialem nostri ministerii servitutem, universi spirituales et rationabiles christiani agnoscant se regii generis et sacerdotalis officii esse consortes. Quid enim tam regium, quam subditum Deo animum corporis sui esse rectorem? Et quid tam sacerdotale, quam vovere Domino conscientiam puram, et immaculatas pietatis hostias de altari cordis offerre? Vgl. Schenz, Das Laien- und das hierarchische Priesterthum, nach dem ersten Briefe des Apostels Petrus. Freiburg 1873.

Dritter Abschnitt.

Die innere Organisation der Kirche. Die der Kirche von Christus anvertrauten übernatürlichen Gewalten und Gnadenmittel.

§ 137.

Der göttliche Ursprung und die Indefectibilität der kirchlichen Gewalten im allgemeinen.

1. Die früher genannten hierarchischen Gewalten (§ 130) hat die Kirche sich von Anfang an thatsächlich beigelegt; durch Ausübung derselben hat sie die christliche Religion in die Welt eingeführt, sie unversehrt erhalten und immer weiter unter den Völkern der Erde verbreitet, trotz der mächtigsten Hindernisse und beständiger Anfechtungen innerer und äußerer Feinde.

Diese wunderbare, aus natürlichen Ursachen nicht zu erklärende Erscheinung ist an sich schon ein genügender Beweis für den göttlichen Ursprung jener Gewalten. Vermöge ihres übernatürlichen Charakters können dieselben auch nur in Gott ihren Ursprung besitzen, und nur Gott konnte das Recht zu ihrer Ausübung verleihen. Darum ist ihre Existenz und ihr Wesen auch nur mittelst des Glaubens erkennbar. In der Offenbarung wird ihr göttlicher Ursprung ausdrücklich bezeugt.

Vatic. Sess. 4, Prooem. Conc. Prov. Col. P. I, c. 21 (§ 130, 2). Cat. Rom. l. c. q. 19: Neque enim homines huius Ecclesiae auctores fuerunt, sed Deus ipse immortalis, qui eam super firmissimam petram aedificavit, teste Propheta: *Ipse fundavit eam Altissimus* (Ps. 86, 5), quam ob causam haereditas Dei et Dei populus appellatur. Nec *potestas*, quam accepit, *humana est, sed divino munere tributa.* Quare, quemadmodum naturae viribus comparari non potest, ita etiam fide solum intelligimus, in Ecclesia claves regni coelorum esse, eique potestatem peccata remittendi, excommunicandi, verumque Christi corpus consecrandi traditam; deinde cives, qui in ea morantur, *non habere hic civitatem permanentem, sed futuram inquirere* (Hebr. 13, 14).

Christus selbst erklärte wiederholt, daß er die ihm vom Vater zu theil gewordene Sendung in ähnlicher Weise auf die Apostel übertrage, daß er sie mit seinen Gewalten ausstatte. Er nennt dabei ausdrücklich die dreifache Gewalt der Lehre, Gnadenspendung und Regierung.

Matth. 28, 18—20. Joh. 20, 21—23 (§ 128, 2). Matth. 16, 18—19 (§ 132, 2); 18, 18: Amen dico vobis: Quaecumque alligaveritis super terram, erunt ligata et in coelo; et quaecumque solveritis super terram, erunt soluta et in coelo. Ebd. 10, 40 (§ 131, 1).

Die Apostel üben thatsächlich jene drei Gewalten aus und lehren ausdrücklich, daß sie dieselben von Gott oder von Christus überkommen haben.

Röm. 1, 5: Per quem (Iesum Christum) accepimus gratiam et apostolatum ad obediendum fidei (εἰς ὑπακοὴν πίστεως; vgl. 10, 16) in omnibus gentibus pro nomine eius. Ebd. 15, 15: Audacius autem scripsi vobis, fratres, ex parte, tamquam in memoriam vos reducens, propter gratiam, quae data est mihi a Deo, (16) ut sim minister Christi Iesu in gentibus; sanctificans Evangelium Dei, ut fiat oblatio gentium accepta et sanctificata in Spiritu Sancto. 1 Kor. 4, 1. 2 Kor. 5, 18 (§ 92, 1). Vgl. § 128.

Die Kirche hat dem Zeugnisse der Tradition gemäß die in Rede stehenden Gewalten nicht bloß stets ausgeübt, sondern auch als von Christus ihr übertragene gewußt und geltend gemacht. Schon den Doketen und Gnostikern gegenüber wurde vom hl. Ignatius, von Irenäus und Tertullian nachdrücklich hervorgehoben, daß nur der Kirche die wahre, von Christus herstammende Lehrautorität und Weihegewalt innewohne, und darum dasjenige, was die Häretiker und Schismatiker eigenmächtig lehren und thun, haltlos, irrig, unerlaubt und für das Heil werthlos, daß außerhalb der Kirche das Heil nicht zu finden sei.

Ign. M., Smyrn. 8: „Niemand thue etwas in den Dingen, welche zur Kirche gehören, ohne den Bischof. Jene Eucharistie werde für die rechtmäßige gehalten, die vom Bischof oder demjenigen vollbracht wird, den er dazu bestimmt hat. Wo der Bischof erscheint, da sei auch die Gemeinde, gleichwie wo Jesus Christus, dort die

katholische Kirche. Es ist nicht erlaubt, ohne den Bischof zu taufen, noch das Liebesmahl zu veranstalten; aber was er gebilligt hat, das ist auch Gott wohlgefällig, damit alles, was gethan wird, rechtmäßig und gültig sei.“ Andere Zeugnisse siehe oben § 127, 4 c; 7, 3 b. *Iren.*, Adv. haer. III, 3, 1; 4, 1; IV, 26, 2, 5 (§ 7, 3 b); III, 24, 1: Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia; Spiritus autem veritas. *Tert.*, De praescr. c. 41: Pacem quoque (haeretici) passim cum omnibus miscent. Nihil enim interest illis, licet diversa tractantibus, dum ad unius veritatis expugnationem conspirent. Omnes scientiam pollicentur. . . . Ordinationes eorum temerariae, leves, inconstantes. . . . Nusquam facilius proficitur, quam in castris rebellium, ubi ipsum esse illic, promereri est. *Cypr.*, Ep. 43 (40), 5; 52 (49), 2: Quomodo potest esse cum Christo, qui cum sponsa Christi atque in eius Ecclesia non est? Aut quomodo assumit sibi regendae aut gubernandae Ecclesiae curam, qui spoliavit et fraudavit Ecclesiam Christi? De un. Eccl. 5 (S. 676); c. 6: Quisquis ab Ecclesia segregatus adulterae iungitur, a promissis Ecclesiae separatur, nec perveniet ad Christi praemia, qui relinquit Ecclesiam Christi. Alienus est, profanus est, hostis est. Habere iam non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem. Si potuerit evadere quisquam, qui extra arcam Noë fuit, et qui extra Ecclesiam foris fuerit, evadit. . . . Qui pacem Christi et concordiam rumpit, adversus Christum facit; qui alibi praeter Ecclesiam colligit, Christi Ecclesiam spargit. . . . Hanc unitatem qui non tenet, Dei legem non tenet, non tenet Patris et Filii fidem, vitam non tenet et salutem. Weitere Zeugnisse siehe unten § 138.

2. Aus dem Zwecke und dem göttlichen Ursprunge der kirchlichen Gewalten ergibt sich die Indefectibilität als eine nothwendige Eigenschaft derselben. Sie sind indefectibel, d. h. sie werden nicht bloß allzeit in der Kirche und mit derselben fortdauern, sondern auch ihre Wirksamkeit wird stets unverändert sich selbst gleich bleiben. Sie sind auch keiner innern Ausartung zugänglich. Es wird durch sie allzeit ein und dieselbe Wahrheit und Gnade des Erlösers der Menschheit vermittelt werden. Das höchste wirkende Princip dieser Indefectibilität ist der Heilige Geist, welcher in der Kirche und durch sie die Menschheit lehrt und heiligt. Aeußere und untergeordnete Ursachen (causae *secundariae*) ihrer Erhaltung sind die von Christus eingesetzte hierarchische Ordnung und die von ihm bezüglich der Gnadenmittel, der heiligen Sacramente und des heiligen Opfers getroffenen unverletzlichen und unwandelbaren Bestimmungen.

Die göttlich eingesetzte Hierarchie wurde oben bereits in Betracht gezogen. Das Nähere über die kirchliche Regierungsgewalt (potestas *iurisdictionis* im engern Sinne) und deren Ausübung gehört in das Kirchenrecht. Die Dogmatik hat sich näher mit der Lehrgewalt und mit der Weihegewalt der Kirche zu beschäftigen.

Erste Abtheilung.

Die Lehrgewalt oder das Lehramt der Kirche.

§ 138.

Die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes.

A. Wesen, Zweck und Wirkungen der Unfehlbarkeit.

1. Der Glaube ist der Anfang des menschlichen Heiles, die Grundlage und die Wurzel der Rechtfertigung und Heiligung. Aus diesem Grunde erscheint die Lehrgewalt als die fundamentalste aller kirchlichen Gewalten, ihre Wirksamkeit als die Voraussetzung der übrigen. Durch sie soll die von Gott geoffenbarte Wahrheit, das unerläßliche Mittel des menschlichen Heiles, allzeit unverfälscht bewahrt und allen Menschen dargeboten werden; den Glauben an diese Wahrheit soll die Kirche mit göttlicher Autorität gebieten, auftauchende Zweifel oder Streitigkeiten mit gleicher Autorität entscheiden (§ 7, 1). Sie würde weder die eine noch die andere Aufgabe erfüllen können, wenn sie der Gefahr ausgesetzt wäre, in ihrer Lehrverkündigung auch nur im mindesten von der göttlich geoffenbarten Wahrheit abzuirren. Nur die von Christus ihr anvertrauten Wahrheiten allein, nicht aber menschliche Irrthümer oder Erfindungen, können Gegenstand des göttlichen, das Heil bedingenden Glaubens sein, und nur für die von Christus ihr anvertraute Heilslehre kann und darf sie den Glauben im Namen Gottes gebieten. Nur dann ist auch die rückhaltlose Unterwerfung unter ihre Autorität oder der Glaube selbst sittlich erlaubt, wenn es feststeht, daß sie denselben stets nur für die Wahrheit und niemals für den Irrthum fordern kann. Das Gleiche gilt in analoger Weise von dem geoffenbarten Sittengesetze.

Mit obigen Sätzen ist das Wesen der Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes sowie die in der Natur der Sache begründete Nothwendigkeit derselben bereits bezeichnet. Sie besteht wesentlich darin, daß die Kirche bei Ausübung ihrer göttlichen Lehrgewalt niemals von der ursprünglichen apostolischen Glaubenshinterlage abirren, niemals eine geoffenbarte Wahrheit oder ein geoffenbartes christliches Lebensgesetz preisgeben, nie ein der Offenbarung fremdes oder ihr gar widersprechendes Element in ihre Sitten- und Glaubenspredigt aufnehmen kann. Der Zweck des kirchlichen Lehramtes, die Bestimmung der Kirche, Christi Stellvertreterin auf Erden zu sein, fordern diese Prärogative der Indefectibilität oder der Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes ganz unbedingt. Die Kirche ist ohne dieselbe nicht denkbar.

Vatic. Sess. 3, c. 3 (§ 128, 3). Conc. Prov. Col. P. I, c. 24: Ut illud, quod acceperat fidei depositum, Ecclesia fideliter custodiret omnibusque gentibus veram Christi transmitteret doctrinam; ut fidei controversias, quae pro hominum ingenio orirentur, secundum veritatis rationes dirimeret; ut denique ab omnibus integrum illud, quod Christo ipsi docenti mentis obsequium debetur, tuto posset exigere: Christus promisit deditque Spiritum veritatis, qui ut quondam Apostolos, ita eorum successores Episcopos in omnem duceret

veritatem, ipseque cum eisdem usque ad consummationem saeculi se fore pollicitus est. Ecclesia igitur, *columna et firmamentum veritatis,* in illis, quae ad fidem moresque spectant, errare aut ulla hominum et inferorum fraude ac violentia in errorem induci non potest. Cat. Rom. P. I, c. 10, q. 16: Sed quemadmodum haec una Ecclesia errare non potest in fidei ac morum disciplina tradenda, cum a Spiritu Sancto gubernetur: ita ceteras omnes, quae sibi Ecclesiae nomen arrogant, ut quae diaboli spiritu ducantur, in doctrinae et morum perniciosissimis erroribus versari necesse est.

2. Christus selbst hat das kirchliche Lehramt eingesetzt. Er hat ihm den Auftrag ertheilt, seine Offenbarung allen Völkern der Erde zu verkündigen und sie zum gläubigen Gehorsam gegen dieselbe zu verpflichten; zur Erfüllung dieser Aufgabe hat er demselben seinen Beistand bis zum Ende der Zeiten verheißen. Zuvor schon hatte er seinen Aposteln die Verheißung gegeben, er werde ihnen den Heiligen Geist senden, damit er sie in alle Wahrheit einführe und ewig bei ihnen bleibe. Hiermit hatte der Erlöser die beständige Fortdauer und die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes verheißen und geweissagt, zugleich auch ihre wirkende Ursache bezeichnet. Die Apostel haben auf Grund jenes göttlichen Auftrages die christliche Heilslehre verkündigt und jede Fälschung derselben durch auftauchende Neuerungen mit allem Nachdruck bekämpft, die Kirche selbst aber wegen jener göttlichen Prärogative ihres Lehramtes eine „Säule und Grundfeste der Wahrheit" genannt, ferner es als eine unschätzbare Gnade bezeichnet, daß die Glieder der Kirche durch das kirchliche Lehramt in der Einheit des Glaubens erhalten, vor den Schwankungen des Zweifels sowie vor den unheilvollen Wirkungen des Irrthums beschützt und zum vollen Besitz und Genuß der Wahrheit geführt werden (a). In der Tradition wird das Dogma nicht bloß bezeugt, sondern auch in mannigfacher Weise aus dem Zusammenhange der Glaubenslehren begründet (b).

a) Matth. 28, 18—20 (§ 128, 2). Apg. 1, 8: Accipietis virtutem supervenientis Spiritus Sancti in vos et eritis mihi testes in Ierusalem et in omni Iudaea et Samaria et usque ad ultimum terrae. Joh. 14, 16: Et ego rogabo Patrem et alium Paraclitum dabit vobis, ut maneat vobiscum in aeternum, (17) Spiritum veritatis, quem mundus non potest accipere, quia non videt eum, nec scit eum; vos autem cognoscetis eum, quia apud vos manebit et in vobis erit. V. 26 (§ 61, 2). Ebd. 15, 26: Cum autem venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis, qui a Patre procedit, ille testimonium perhibebit de me, (27) et vos testimonium perhibebitis, quia ab initio mecum estis.

Röm. 10, 17: Ergo fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi. Ebd. 1, 5 (oben n. 1). 1 Tim. 3, 15: Ecclesia Dei vivi, columna et firmamentum veritatis. Gal. 1, 6: Miror, quod sic tam cito transferimini ab eo, qui vos vocavit in gratiam Christi, in aliud Evangelium; (7) quod non est aliud, nisi sunt aliqui, qui vos conturbant et volunt convertere Evangelium Christi. (8) Sed licet nos, aut Angelus de coelo evangelizet vobis, praeter quam quod evangelizavimus vobis, anathema sit. 1 Tim. 6, 3: Si quis aliter docet et non acquiescit sanis sermonibus Domini nostri Iesu Christi et ei,

quae secundum pietatem est doctrinae, (4) superbus est, nihil sciens, sed languens circa quaestiones et pugnas verborum, ex quibus oriuntur invidiae, contentiones, blasphemiae, suspiciones malae, (5) conflictationes hominum mente corruptorum, et qui veritate privati sunt, existimantium quaestum esse pietatem. Eph. 4, 11: Et ipse dedit quosdam quidem Apostolos, quosdam autem Prophetas, alios vero Evangelistas, alios autem pastores et doctores, (12) ad consummationem sanctorum, in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi, (13) donec occurramus omnes in unitatem fidei et agnitionis Filii Dei, in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi, (14) ut iam non simus parvuli fluctantes, et circumferamur omni vento doctrinae in nequitia hominum, in astutia ad circumventionem erroris.

b) Der hl. Irenäus zeigt den Häretikern gegenüber, wie die Lehre der Kirche in allen ihren Theilen stets sich selbst gleich bleibe; er lehrt, der Heilige Geist sei es, der die kirchliche Glaubenslehre und mit ihr zugleich die Kirche allzeit verjünge, d. i. in der ursprünglichen Reinheit und Kraft erhalte; nur in der Kirche Gottes sei der Heilige Geist in solcher Weise wirksam; darum ist die wahre Lehre, das „Licht Gottes", nur bei ihr zu finden. Der Episkopat empfängt zugleich mit der apostolischen Succession von Gott das sichere Charisma der Wahrheit (charisma veritatis certum).

Iren., Adv. haer. III, 24, 1 (§ 137, 1); IV, 26, 2 (§ 7, 2 b); V, 20, 1: Necessitatem ergo habent praedicti haeretici, quoniam sunt caeci ad veritatem, alteram et alteram ambulare exorbitantes viam; et propter hoc inconsonanter et inconsequenter dispersa sunt vestigia doctrinae ipsorum. . . . Et Ecclesiae quidem praedicatio vera et firma, apud quam una et eadem salutis via in universo mundo ostenditur. Huic enim creditum est lumen Dei, et propter hoc *sapientia* Dei, per quam salvat omnes homines. . . . Ubique enim Ecclesia praedicat veritatem: et haec est ἑπτάμυξος lucerna, Christi baiulans lucem.

Auch Tertullian hebt hervor, daß man die thatsächlich vorhandene Einheit der kirchlichen Lehre und ihre Unwandelbarkeit nur aus der der Kirche innewohnenden Autorität (d. i. das Lehramt) und aus ihrer Leitung durch den Heiligen Geist erklären könne.

Tert., De praesc. 28 (nachdem er zuvor die biblische Lehre über die Autorität der Kirche dargelegt): Age nunc omnes (ecclesiae) erraverint; deceptus sit et Apostolus de testimonio reddendo quibusdam (in Bezug auf den Glauben einzelner Gemeinden; Röm. 1, 8); nullam respexerit Spiritus Sanctus, uti eam in veritatem deduceret, ad hoc missus a Christo, ad hoc postulatus de Patre, ut esset doctor veritatis; neglexerit officium Dei villicus, Christi vicarius, sinens ecclesias aliter interim intelligere, aliter credere, quod ipse per Apostolos praedicabat: ecquid verisimile est, ut tot ac tantae in unam fidem erraverint? Nullus inter multos eventus est unus exitus; variasse debuerat error doctrinae ecclesiarum. Ceterum quod apud multos unum invenitur, non est erratum. Audeat ergo aliquis dicere, illos errasse, qui tradiderunt.

Die ausschließliche Wahrheit und Indefectibilität der kirchlichen Glaubenslehre bezeugen auch viele andere Väter. *Orig.,* In Matth. tom. 30, 47: Propterea non debemus attendere eis, qui dicunt: Ecce hic Christus, non autem ostendunt eum in Ecclesia, quae plena est fulgore ab oriente usque ad occidentem, plena lumine vero, quae est columna et firmamentum veri-

tatis, in qua tota totus adventus Filii hominis dicentis omnibus, qui ubique sunt: Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus vitae usque ad consummationem saeculi. *Cypr.*, De unit. Eccl. 5: Sic et Ecclesia Domini luce perfusa per orbem totum radios suos porrigit; unum tamen lumen est, quod ubique diffunditur, nec unitas corporis separatur (siehe oben § 127, 4 c). Ep. 66 (69), 8: Loquitur illic (Ioan. 6, 67—69) Petrus, super quem aedificanda fuerat Ecclesia, Ecclesiae nomine docens et ostendens, quia etsi contumax ac superba obaudire nolentium multitudo discedat, Ecclesia tamen a Christo non recedit, et illi sunt Ecclesia plebs sacerdoti adunata et pastori suo grex adhaerens. *Lact.*, Inst. IV, 30: Sola igitur Catholica Ecclesia est, quae verum cultum retinet. Hic est fons veritatis, hoc domicilium fidei, hoc templum Dei; quo si quis non intraverit et a quo si quis exiverit, a spe vitae ac salutis aeternae alienus est.

Die Glaubensentscheidungen der allgemeinen Concilien werden als Aussprüche des Heiligen Geistes bezeichnet, welche an Ansehen der Heiligen Schrift gleichkommen. So heißt es von den Vätern des ersten Concils von Nicäa, sie hätten in der Kraft des Heiligen Geistes geredet (*Basil.*, Ep. 114. *Cyr. Alex.*, Ep. 39); der Heilige Geist habe sie zusammengeführt, um die Häresie zu vernichten (*Greg. Naz.*, Or. 21, 4). *Vinc. Lir.*, Common. 43 (nach Anführung zweier Glaubensdecrete der Päpste Sixtus und Cölestinus): Quibus apostolicis catholicisque decretis quisquis refragatur. . . . Ephesinam quoque Synodum, id est, totius paene orientis sanctorum Episcoporum iudicata proculcet, quibus *divinitus* placuit, nihil aliud posteris credendum decernere nisi quod sacrata, sibique in Christo consentiens sanctorum Patrum tenuisset antiquitas. . . . Quorum sacrosanctae et *coelestis gratiae munere inspirata* consensio si cui displicet, quid aliud sequitur, nisi ut profanitatem Nestorii asserat non iure damnatam? Ueber die Unveränderlichkeit des kirchlichen Dogmas siehe c. 32 (§ 8, 2). *Greg. Naz.*, Ep. I, 24 (ebd.).

Mit der Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes ist die Irreformabilität der kirchlichen Lehrentscheidungen nothwendig gegeben; alle Glaubenszweifel und alle Lehrstreitigkeiten erhalten durch sie ihre definitive Erledigung. Daher gebraucht auch das Vaticanum die Ausdrücke „infallibel" und „irreformabel" als gleichbedeutend. Siehe § 140.

Aug., Serm. 131 (al. 2 de verb. Ap.), 10: Iam enim de hac causa (Pelag.) duo concilia missa sunt ad Sedem Apostolicam, inde etiam rescripta venerunt. Causa finita est; utinam aliquando finiatur error. Ergo ut advertant monemus, ut instruantur docemus, ut mutentur oremus. *Leo M.*, Ep. 114 (al. 87), 1: Ne ergo per malignos interpretes dubitabile videatur, utrum quae in Synodo Chalcedonensi per unanimitatem vestram de fide statuta sunt, approbem, haec ad omnes fratres et coëpiscopos nostros, qui praedicto Concilio interfuerunt, scripta direxi, . . . ut damnatis haereticis, qui corrigi noluissent, nulla penitus resideret de vera Domini nostri Iesu Christi Incarnatione dubitatio. Ibid. c. 2: De custodiendis quoque sanctorum Patrum statutis, quae in Synodo Nicaena inviolabilibus sunt fixa decretis, observantiam vestrae sanctitatis admoneo, ut iura Ecclesiarum, sicut ab illis CCCXVIII Patribus divinitus inspiratis sunt ordinata, permaneant. Ep. 90 (al. 73), 2: Unde per ipsum Dominum nostrum Iesum Christum, qui regni vestri est auctor et rector, obtestor et obsecro clementiam vestram (K. Marcian), ut in praesenti Synodo (Chalc.) fidem, quam beati Patres nostri ab Apostolis

sibi traditam praedicarunt, non patiamini *quasi dubiam retractari;* et quae olim maiorum sunt auctoritate damnata, redivivis non permittatis conatibus excitari; illudque potius iubeatis, ut antiquae Nicaenae Synodi constituta, remota haereticorum interpretatione, permaneant. Aehnlich Ep. 94. Ep. 162 (al. 132), 3: Praenoscat igitur pietas tua, venerabilis Imperator (Leo), hos, quos spondeo dirigendos, non ad confligendum cum hostibus fidei, nec ad certandum contra ullos, a Sede Apostolica profecturos; quia de rebus et apud Nicaeam et apud Chalcedonem, sicut Deo placuit, definitis *nullum audemus inire tractatum:* tamquam *dubia vel infirma sint,* quae *tanta per Spiritum Sanctum fixit auctoritas.* *Greg. M.*, Ep. I, 24: Sicut sancti Evangelii quatuor libros, sic quatuor Concilia suscipere et venerari me fateor, ... quia in his, velut in quadrato lapide, sanctae fidei structura consurgit. Et cuiuslibet vitae atque actionis exsistat, quisquis eorum soliditatem non tenet, etiam si lapis esse cernitur, tamen extra aedificium iacet. Weitere Zeugnisse siehe § 140.

3. Das **Princip** oder die wirkende Ursache der Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes ist sonach der **Heilige Geist** vermöge des **Beistandes** (assistentia), welchen er den Trägern desselben bei der Ausübung der kirchlichen Lehrgewalt leiht. Dieser Beistand bewirkt es, daß von dem kirchlichen Lehramte allzeit die ursprüngliche apostolische Glaubenshinterlage (depositum fidei apostolicae) **unversehrt bewahrt, irrthumslos gelehrt und erklärt** wird. Da zu einer solchen Lehrverkündigung nicht nur die irrthumslose Erkenntniß der Wahrheit, sondern auch der gute Wille, die Wahrheit unverfälscht zu lehren, erforderlich ist, so erstreckt sich jener Beistand des Heiligen Geistes ebensowohl auf die **Erkenntniß** als auf den **Willen** der lehrenden Kirche. Letztere wird durch jenen Beistand oder durch die Gabe (das Charisma) der Unfehlbarkeit nicht mit einem göttlichen Attribute ausgestattet, nicht **sie selbst** wird dadurch allwissend oder des Irrthums schlechthin unfähig, sondern der allwissende und irrthumsunfähige **Geist Gottes** bewirkt durch seinen **Einfluß** auf die an sich irrthumsfähigen menschlichen Geister, daß die **kirchliche Lehrverkündigung** vor jedem Irrthum **bewahrt bleibt**.

Die Gnade der Unfehlbarkeit ist daher auch nicht als eine **Inspiration** der lehrenden Kirche durch den Heiligen Geist aufzufassen, sofern man darunter eine directe göttliche Mittheilung zuvor unbekannter Wahrheiten oder Thatsachen (revelatio) sich zu denken hätte (§ 5, 4 b). Jene Auffassung wäre aus einem doppelten Grunde irrig; einmal, weil die Aufgabe des kirchlichen Lehramtes nicht darin besteht, **neue Offenbarungen** von Gott zu empfangen und solche der Welt zu verkündigen, sondern vielmehr darin, die für immer abgeschlossene Heilsoffenbarung zu bewahren, zu verkündigen und auszulegen, sodann auch aus dem Grunde, weil der lehrenden Kirche nur der **Beistand** (assistentia) des Heiligen Geistes, nicht aber die göttliche Inspiration oder Offenbarung der zu verkündigenden Wahrheit **verheißen** ist. Jene assistentia setzt aber ihrem Begriffe gemäß die **eigene Thätigkeit** oder Mitwirkung des Lehramtes zum Zwecke der **Erkenntniß** und **Aussprache** der Wahrheit als ein unerläßliches Moment voraus.

Melch. Can., Loci theol. V, 5: Duplex enim discrimen inter sacros auctores (die biblischen inspirirten Schriftsteller), et summum Pontificem Patresque Concilii reperitur. Unum, quod auctores sacri ex proxima Dei vel revelatione vel inspiratione scribunt catholica dogmata. Nec enim egent externis ad scribendum incitamentis, aut humana ratiocinatione e scripturis aliis argumentantur, disquirunt, colligunt. At concilium et Pontifex humana via incedunt rationemque sequuntur; atque argumentando verum a falso discernunt. Non enim existimandus est summus Pontifex eam habere facultatem, quae in Apostolis, Prophetis et Evangelistis inerat, ut proposita unaqualibet de fide quaestione protinus dignoscere possit, utra quaestionis pars vera falsave sit; sed adhibere prius consilium necesse est, et expendere utriusque partis argumenta: tum deinde sequetur auxilium Dei, quod videlicet opus est, ut summus Pontifex in recta fide contineatur. In conciliis itidem non habent Patres mox quasi ex auctoritate sententiam absque alia discussione dicere; sed collationibus et disputationibus re ante tractata, precibusque primum ad Deum fusis, tum vero quaestio a concilio sine errore finietur, Dei videlicet auxilio atque favore, hominumque diligentia et studio confluentibus. Der andere Unterschied betrifft den Gegenstand der Infallibilität. Siehe unten § 139, 3.

Als bloße *assistentia* divina (nicht revelatio oder inspiratio) setzt mithin die Gabe der Unfehlbarkeit auf seiten des Lehramtes den Gebrauch der natürlichen Mittel und Thätigkeiten zur Erhebung und Aussprache der Wahrheit voraus. Man kann auch sagen, dieselbe schließe den Gebrauch jener Mittel ein. Denn auch das gehört zu den Wirkungen jener Assistenz, daß die genannten natürlichen Mittel in genügender Weise bei den Thätigkeiten des unfehlbaren Lehramtes zur Anwendung kommen. Auch hierauf sind die Verheißungen, welche Christus dem Lehramte gab, zu beziehen. Wie den Zweck (die irrthumslose Lehrverkündigung), so müssen sie auch mit ihrer Wirksamkeit die zu jenem Zwecke unentbehrlichen Mittel umfassen.

Daher ist auch der Einwand unberechtigt, wenn die genannten menschlichen Mittel unentbehrlich seien, so bleibe die geoffenbarte Wahrheit doch schließlich wieder der Willkür und Gebrechlichkeit der Menschen überantwortet; denn es sei ja denkbar, daß die Träger des kirchlichen Lehramtes aus Unwissenheit oder Bosheit jene Mittel entweder gar nicht oder nicht in genügender Weise gebrauchen. Der Einwand übersieht, wie schon angedeutet wurde, daß Christus die Irrthumslosigkeit der kirchlichen Lehrverkündigung nicht etwa geboten, sondern verheißen hat; daß vermöge des höchsten leitenden Princips die Lehrverkündigung der Kirche niemals eine bloß natürliche oder menschliche Thätigkeit ist oder sein kann, und daß, wenn die göttliche Vorsehung irgend einen Zweck mit absoluter Gewißheit herbeiführen will, ihre Wirksamkeit auch die zu jenem Zwecke unerläßlichen Mittel mit umfaßt. Auch darauf ist also der Einfluß des Heiligen Geistes auf das kirchliche Lehramt vor allem gerichtet, daß nicht unbegründete oder willkürliche Lehraussprüche erfolgen.

Melch. Can. l. c.: Deus suaviter disponit omnia, simulque prospicit et finem, et media ad finem necessaria. Si enim promitteret cuiquam aeternam vitam, mox conferret etiam illi bonarum gratiam actionum, quibus eam vitam consequeretur. . . . Sic omnino, cum Ecclesiae fidei firmitatem fuerit pollicitus, deesse non potest, quominus tribuat Ecclesiae preces ceteraque praesidia, quibus haec firmitas conservatur. Nec vero dubitari potest, quod in rebus

naturalibus contingit, idem in supernaturalibus quoque usu venire; ut qui dat finem, det consequentia ad finem. . . . Itaque praestat semper Pontifex, quod in se est, praestatque concilium, cum de fide pronuntiant: caditque causa, si quis e nostris aliter existimat. Quemadmodum enim, si Christus Petro diceret: Ego rogavi pro te, ne deficiat caritas tua; certo certius intelligeretur diligentiam, curam, vigilias, preces ceteraque auxilia opportuna illi impetrasse, quae sunt ad caritatis conservationem necessaria: ita cum dixit: Ego rogavi pro te, ne deficiat fides tua, procul dubio intelligimus id a Patre suo consecutum, ut quae ad rectum de fidei quaestione iudicium pertinerent, ea adessent Petro omnia, sive a Deo, sive ab homine exspectarentur. Quod si Deus in sequentem annum frugum abundantiam polliceretur, ecquid stultius esse posset quam dubitare, anne homines semina terrae mandaturi sint? Certe si seruerint, metent; si non seruerint, non metent. Sed ex Dei pollicitatione colligimus non solum propitias coeli conversiones, quibus omnia, quae terra gignit, uberiora proveniunt, sed agricolarum etiam curas, operas, diligentiam. Non enim frugum abundantia illa promissa nisi arantibus, seminantibus laborantibusque continget. Quibus ex rebus facile comprehenditur, cum spiritum veritatis Christus Apostolis eorumque successoribus in fidei iudicio promiserit, nihil omnino illis defuturum, quod fidei controversiis finiendis fuerit necessarium.

Wenn letzteres bezweifelt werden dürfte, so würden auch die kirchlichen *Glaubensentscheidungen* selbst keine unbedingte Gewißheit mehr besitzen; es ergäbe sich der widersprechende Begriff einer sogen. *bedingten Unfehlbarkeit* und einer *bedingten Glaubensregel*, d. h. die Gläubigen wären nur bedingungsweise verpflichtet, die Lehrentscheidungen der Kirche als unfehlbar und als bindende Glaubensregel zu betrachten, mit dem bedingenden Vorbehalte nämlich, daß die in Rede stehenden natürlichen Mittel in genügendem Maße zur Anwendung gekommen seien. Welchen Werth aber könnte eine solche *bedingte Glaubensregel* besitzen? Wie könnte sie die Norm eines *unbedingten* Glaubens sein? Und wie könnte sie zu einem solchen Glauben verpflichten? Nicht der allein heilbringende zweifellose Glaube, sondern nur Zweifel, Ungewißheit und subjectives Belieben könnten aus einer solchen bedingten Glaubensregel entspringen. Wollte man aber entgegnen, die *hörende Kirche* oder die *kirchliche Wissenschaft* habe darüber zu befinden, ob die in Rede stehende Bedingung bei einer Lehrentscheidung erfüllt worden sei, so hieße das die unfehlbare und bindende Autorität in Glaubensfragen dem *Lehramte absprechen*, um sie auf die Gläubigen oder die Wissenschaft zu übertragen. Auch würde in der Regel *die Frage* vor allem eine unbedingte Lösung fordern und doch niemals finden, *welche* Wissenschaft oder *welche* Schule die entscheidende Autorität besitze.

Melch. Can. l. c.: Ac si semel haereticis hanc licentiam permittimus, ut in quaestionem vocent, num Ecclesiae iudices eam diligentiam et curam exhibuerint, quae opus erat, ut quaestio via et ratione finiretur: ecquis adeo caecus est, qui non videat omnia mox Pontificum Conciliorumque iudicia labefactari? . . . Fac enim, quidpiam ex necessariis omissum esse; tum rogo, an fideles his, qui de fidei quaestione iudicarunt, tantisper parere debeant, dum illorum negligentia innotescit Ecclesiae? Parere debent, aiunt. Iam igitur eo tempore, errantibus iudicibus, errabit Ecclesia. Sine vitio suo, inquis, Ecclesia tunc errabit. Agnosco. Sed, ut dictum est, ne hunc quidem errorem admittere in Dei Ecclesia debemus. Quid quod si semel de dili-

gentia iudicum dubitamus, novum examen iudiciumque recens postulabitur, ut de diligentia adhibita vel non adhibita censeatur. Concedamus ergo iudicibus a Deo in Ecclesia constitutis nihil eorum deesse posse, quae ad rectum verumque iudicium sunt necessaria. *Bellarm.*, De Rom. Pont. IV, 2: Si quis autem peteret, an Pontifex erraret, si temere definiret, sine dubio praedicti auctores omnes responderent non posse fieri, ut Pontifex temere definiat; qui enim promisit finem, sine dubio promisit et media, quae ad eum finem obtinendum necessaria sunt. Parum autem prodesset scire Pontificem non erraturum, quando non temere definit, nisi etiam sciremus non permissuram Dei providentiam, ut ille temere definiat. Vgl. *Suar.*, De fide disp. 5, sect. 8, n. 11. *Thomassin*, Diss. in Conc. diss. 18, n. 99. Andere Zeugnisse siehe bei Andries a. a. O. S. 126 ff.

Ueber den gleichbedeutenden Einwand, die Lehrentscheidungen der Kirche seien nur dann als unfehlbare Glaubensnorm anzuerkennen, wenn sie als mit der Heiligen Schrift und Tradition übereinstimmend befunden werden, vgl. *Melch. Can.* l. c. IV, 4: Bucerus dixit multo etiam indoctius, tunc esse Ecclesiae credendum, cum pronuntiat secundum Scripturas recte intellectas. Sed hoc cum dicit, omnia facit ambigua, quae sint ab Ecclesia definita. Si enim aliter potest pronuntiare, quam Scriptura sane intellecta exigit, excipiemus semper, Ecclesiam eo falli, quod falso Scripturam intelligit. Ecquis vero iudex erit, an Ecclesia Scripturam rite, an secus interpretetur? Nihil igitur asserunt, qui Ecclesiae auctoritatem non absolute, sed ex conditione ponunt. Si namque ad eum modum res se habet, et mihi quoque fides habenda est, quando pronuntiavero secundum Scripturas recte intellectas. Id enim est non mihi, sed Scripturae credere.... Quid enim tandem auctoritatis in Ecclesia erit, si in omni dogmate, lege, definitione dupliciter eludi potest, quod aut sermonem ipsa suum efferat, aut, si sermo Domini sit, non sane intellectum?... Nos sane fidem nostram individuo nexu cum Verbo Dei coniunctam esse volumus, nec ullum Ecclesiae assensum fidenter firmeque sustinemus, nisi quem a Deo exstitisse habemus cognitum et firmo conceptum animo. Sed illud quoque certo nobis persuasum est, Dominum Ecclesiae suae perpetuo ac continenter adesse, et cum Spiritu suo regere, ne quicquam pro fidei doctrina tradat, quod non idem fuerit Apostolis a Deo traditum.

Die Bürgschaft dafür, daß die nothwendigen Bedingungen bei einer Lehrentscheidung erfüllt seien, liegt mithin in der Thatsache einer solchen Lehrentscheidung selbst. Wir wissen, daß sie unter der Leitung des Heiligen Geistes und auf ordnungsmäßigem Wege zu stande kam, sobald wir sie als eine wirkliche und legitime (also vor allem auch freie) Entscheidung des von Gott gesetzten Lehramtes erkennen. Das für jeden Gläubigen mit Gewißheit wahrnehmbare Kriterium jener Legitimität ist aber in der göttlichen Verfassung der Kirche gegeben. Aus dieser ergibt sich mit unbedingter Gewißheit, welches die legitimen Träger des unfehlbaren Lehramtes seien. Sobald eine Glaubensentscheidung von ihnen ausgegangen und anerkannt ist, bietet sie der Kirche als solche die Bürgschaft der Unfehlbarkeit, der Uebereinstimmung mit der Heiligen Schrift und der Tradition und aller sonstigen Bedingungen eines rechtmäßigen Ursprunges. Die Anwendung der menschlichen Mittel ist eine von Gott gewollte und (kraft der assistentia Spiritus Sancti) stets herbeigeführte Bedingung für das Zustandekommen legitimer kirchlicher Lehrentscheidungen, aber nicht ein (und zwar von der hörenden Kirche zu beurtheilendes) Kriterium ihrer Gültigkeit und Unfehlbarkeit.

Endlich ergibt sich aus dem Begriffe des kirchlichen Lehramtes und seiner Unfehlbarkeit, daß die maßgebende Entscheidung darüber, ob eine Glaubensfrage spruchreif (definibilis) sei, d. h. die Entscheidung darüber, was die Quellen der Offenbarung über die betreffende Frage enthalten und ob dies mit genügender Sicherheit constatirt sei, ausschließlich dem Lehramte zustehe. Denn das ist ja gerade der Zweck des Lehramtes und seiner Unfehlbarkeit, daß das Depositum der Offenbarung unversehrt bewahrt, verkündigt und ausgelegt werde. Hätte eine andere Autorität in der Kirche die obengenannte Frage zu entscheiden, so wäre sie und nicht das Lehramt die nächste Glaubensregel (§ 7, 1).

Der Beistand des Heiligen Geistes (assistentia Spiritus Sancti), welcher die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes bewirkt, ist eine wesentlich übernatürliche Gnade wie die Inspiration der heiligen Schriftsteller; während aber letztere vermöge ihres außerordentlichen Charakters etwas Wunderbares genannt werden kann, bildet jener Beistand des Heiligen Geistes (bezw. die Unfehlbarkeit des Lehramtes) ein von Christus für alle Zeiten bestimmtes (ständiges) Moment der übernatürlichen Heilsordnung; darum wird sie im kirchlichen Sprachgebrauche nicht als ein Wunder bezeichnet.

Der nächste Zweck der Infallibilität wurde oben bereits hervorgehoben; es ist die Reinerhaltung der kirchlichen Lehre und die Unversehrtheit des kirchlichen Lebens; der entferntere Zweck derselben ist das ewige Heil der Gläubigen und die Ehre Gottes.

Ihre Wirkung ist ebenfalls eine doppelte: Die Reinheit oder Irrthumslosigkeit der kirchlichen Lehrverkündigung und die Unverfälschtheit oder Irrthumslosigkeit des dieser Lehrverkündigung entsprechenden und entstammenden Glaubens der Glieder der hörenden Kirche. In ersterer Beziehung nennt man dieselbe die active, in der zweiten Beziehung die passive Unfehlbarkeit. Diese passive Unfehlbarkeit ist theils eine Wirkung der kirchlichen Lehrverkündigung, theils, und vor allem, eine Wirkung der Glaubensgnade und des freiwilligen Gehorsams, kraft deren die Glieder der Kirche der Autorität des Lehramtes sich unterwerfen. Darum ist sie auch nicht absolut wirksam wie die active Unfehlbarkeit (bezw. die assistentia Spiritus Sancti).

4. Die vorstehend entwickelten Lehrsätze über das Wesen, den Zweck und die Wirkungen der Unfehlbarkeitsgnade hat das Vaticanum ausdrücklich definirt mit besonderer Beziehung auf die feierlichen Entscheidungen des päpstlichen Lehramtes. Sie finden aber auf dieses eben aus dem Grunde unbedingte Anwendung, weil die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes, wie das Concil andeutet, schlechthin eine und dieselbe ist, möge es nun durch seinen höchsten Inhaber allein oder in einer andern von Gott verordneten Form sich äußern. Sie gelten ebensowohl für das ordentliche wie für das außerordentliche Lehramt (siehe § 7).

Vatic. Sess. 4, c. 4: Ipso autem *Apostolico Primatu*, quem Romanus Pontifex, tamquam Petri principis Apostolorum successor, in universam Ecclesiam obtinet, *supremam quoque magisterii potestatem comprehendi*, haec Sancta Sedes semper tenuit, perpetuus Ecclesiae usus comprobat, ipsaque oecumenica Concilia, ea imprimis, in quibus Oriens cum Occidente in fidei caritatisque unionem conveniebat, declaraverunt. . . .

Romani autem Pontifices, prout temporum et rerum conditio suadebat, nunc convocatis oecumenicis Conciliis aut explorata Ecclesiae per orbem dispersae sententia, nunc per Synodos particulares, nunc aliis, quae divina suppeditabat providentia, adhibitis auxiliis, ea tenenda definiverunt, quae sacris Scripturis et apostolicis Traditionibus consentanea, *Deo adiutore, cognoverant.* Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est, ut *eo revelante novam doctrinam patefacerent,* sed ut, *eo assistente,* traditam per Apostolos revelationem seu *fidei depositum sancte custodirent* et *fideliter exponerent*. . . .

Hoc igitur veritatis et fidei numquam deficientis charisma Petro eiusque in hac Cathedra successoribus divinitus collatum est, ut excelso suo munere in omnium salutem fungerentur, ut universus grex per eos ab erroris venenosa esca aversus, coelestis doctrinae pabulo nutriretur, ut, sublata schismatis occasione, Ecclesia tota una conservaretur, atque suo fundamento innixa, firma adversus inferi portas consisteret. . . . (Siehe § 140, 3.)

§ 139.

Fortsetzung.

B. Das Object oder der Umfang der lehramtlichen Unfehlbarkeit der Kirche.

Als das Object, auf welches sich die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes bezieht, nennt das Vaticanum die den Glauben und die Sitten betreffenden Lehren (doctrina de fide vel moribus; siehe § 140, 3). Wie dieser Ausdruck zu verstehen sei, ergibt sich theils aus sonstigen Lehrentscheidungen oder kirchlichen Urtheilen, theils aus allgemein von der kirchlichen Wissenschaft angenommenen Sätzen, theils aus der Natur der Sache oder dem Zwecke des kirchlichen Lehramtes. Es ist klar, daß das, was nothwendig nach Gottes Absicht in den Bereich der kirchlichen Lehrverkündigung fällt und wofür demnach die Kirche gläubige Zustimmung von ihren Gliedern fordert, auch nothwendig Object der Unfehlbarkeit der Kirche sein müsse (siehe oben § 138, 1).

1. Das erste Object der unfehlbaren kirchlichen Lehrverkündigung (bezw. Lehrentscheidung) bildet hiernach das apostolische Glaubensdepositum selbst, d. h. die in der Heiligen Schrift oder in der Tradition direct oder formell geoffenbarten Glaubens- und Sittenlehren (dogmata fidei vel morum), mögen sie nun an sich zum Gebiete der natürlichen oder der übernatürlichen Wahrheit gehören. Sie sind Gegenstand des sogen. göttlichen Glaubens (fides *divina;* siehe § 2, 2; 14, 3). Als ein zweites Object schließen sich hieran unmittelbar an die nur virtuell oder implicite geoffenbarten Wahrheiten, welche die Kirche aus formell geoffenbarten Sätzen durch logische Schlußfolgerung ableitet (conclusiones theologicae). Ferner die natürlichen nicht geoffenbarten Wahrheiten und Thatsachen, welche mit den geoffenbarten Glaubens- und Sittenlehren in einem derartigen innern Zusammenhange stehen, daß die Reinheit und Unversehrtheit des kirchlichen Glaubens und Lebens durch sie bedingt ist (res ad integritatem fidei pertinentes; daher auch die sogen. censurae *infra haeresim*). Dahin gehören

auch die sogen. facta *dogmatica* (vgl. § 13). Dieses an zweiter Stelle beschriebene Gebiet ist Gegenstand der sogen. fides *ecclesiastica* (§ 14, 3).

Bezüglich der Sittenlehre vgl. Vatic. Sess. 4, c. 4 (§ 140, 3). *Melch. Can.* l. c. V, 5: Ecclesia in morum doctrina eorum, qui ad salutem necessarii sunt, errare non potest. . . . Itaque si quid necessario vel agendum vel vitandum firmo iudicio definit, in hoc errare nequit, sicut ne in fide quidem. Deus enim non deficit in necessariis, ut saepe ante dictum est; in doctrina ergo morum eorum, qui sunt ad salutem necessarii, iudices et doctores Ecclesiae a Deo dati errare non queunt. Confirmat autem illud vel maxime, quod Dominus Petro inquit: Pasce oves meas; et Paulus dedisse Deum pastores et doctores ait ad consummationem sanctorum, ut non circumferamur omni vento doctrinae. At si errarent in moribus eiusmodi, non pascerent salubriter oves. . . . Adde, quod Dominus apud Ioannem pollicitus est Spiritum docturum Ecclesiam omnem veritatem, scilicet ad vitam aeternam consequendam necessariam. At utraque veritas necessaria est, et quae ad contemplationem pertinet, et quae ad actionem; in utraque ergo definienda Spiritus docet Ecclesiam. . . . Praeterea Concilium Constantiense Sess. 13 condemnat ut haereticos eos, qui dixerint Ecclesiam errare in consuetudine administrandi populo Eucharistiam sub una specie tantum. Et Martinus V. in litteris, quibus Concilium approbavit, qui hoc Ecclesiae institutum damnant, eos definit tamquam haereticos vel sapientes haeresim coërcendos. Vgl. *Bellarm.*, De Rom. Pont. IV, 5. *Suar.*, De fide disp. 5, sect. 8.

Alle kirchlichen Theologen stimmen darin überein, daß die lehramtliche Unfehlbarkeit der Kirche sich auch auf das oben bezeichnete Gebiet nicht formell geoffenbarter Wahrheiten und Thatsachen erstrecke. Zur Begründung dieses Satzes weisen sie darauf hin, daß die Lehrthätigkeit der Kirche nothwendig auch jenes Gebiet umfassen müsse, wenn der gottgewollte Zweck des kirchlichen Lehramtes vollkommen erfüllt werden soll (§ 13, 2); ferner darauf, daß die Kirche diese Unfehlbarkeit thatsächlich für sich in Anspruch nehme, indem sie auch für jenes Gebiet den Gehorsam des Glaubens oder der innerlichen Zustimmung von den Ihrigen fordert (vgl. die kirchlichen Lehrentscheidungen § 13, 3). Die beständige Tradition der Kirche bezüglich der facta dogmatica prägt sich thatsächlich aus in der durch alle Jahrhunderte hindurchgehenden lehramtlichen Beurtheilung häretischer Lehren und Schriften sowie in der häufig vorkommenden Erscheinung, daß orthodoxe kirchliche Lehrer dem Apostolischen Stuhle ihre Schriften zur entscheidenden Prüfung ihres dogmatischen Inhaltes unterbreiten (siehe oben § 133, 4 b).

Melch. Can. l. c. XII, 5 (§ 13, 2). *S. Thom.* 2, 2, q. 11, a. 2: Ad quam (fidem) aliquid pertinet dupliciter, . . . uno modo directe et principaliter, sicut articuli fidei; alio modo indirecte et secundario, sicut ea ex quibus negatis sequitur corruptio alicuius articuli; et circa utraque potest esse haeresis, eo modo quo et fides. Ueber die facta dogmatica vgl. *Thomassin* l. c. diss. 19. *Bill.*, De reg. fidei diss. 3, a. 7. *Tournely*, De Eccl. q. 5, a. 3. *Janner*, De factis dogmaticis. Wirceb. 1861.

Kleutgen, Theol. der Vorzeit I, 144: „Würden die Verheißungen ihres göttlichen Stifters noch wahr sein, wenn die Kirche in den Entscheidungen, welche sie kraft ihres Lehramtes erläßt, dem Irrthum unterläge? Hat die Kirche Gewalt, nicht bloß jene Lehren, durch welche die geoffenbarte Wahrheit geradezu und ausdrücklich geleugnet wird, sondern auch diejenigen, welche ihr mittelbar widersprechen oder

wie immer mit ihr unvereinbar sind, zu verwerfen und zu verbieten: so ist auch die ganze Christenheit verpflichtet, dieselben mit ihr zu verwerfen und als schlechte Lehren zu meiden. Wenn also, was die Kirche für irrthümlich, folglich für solches erklärt, das mit der Glaubenslehre, wenn auch nur mittelbar, streitet, mit der Glaubenslehre vereinbar und daher nicht irrthümlich; wenn, was sie für falsch erklärt, wahr; wenn, was sie als den Glauben und die guten Sitten gefährdend bezeichnet, eine gesunde und heilsame Lehre wäre: so würde die ganze Christenheit, und zwar gerade dadurch, daß sie der ihr Lehramt rechtmäßig übenden Kirche Gehör gäbe, in Irrthum geführt. Und wäre dann diese Kirche noch die Säule und Grundfeste der Wahrheit? Wäre sie noch das auf den Felsen gegründete Gebäude, welches die Mächte der Finsterniß nicht zu erschüttern vermögen? Sie hat die Verheißung, daß der Geist Gottes sie alle Wahrheit lehren, in alle Wahrheit einführen werde: ist denn diese Verheißung nicht von all der Wahrheit zu verstehen, über welche sie uns belehren soll, und wir, um dem Zweck der Offenbarung zu entsprechen, der Belehrung bedürfen? . . . Es ist außer allem Zweifel, daß die Kirche ebensowohl in der Sittenlehre als in der Glaubenslehre unfehlbar ist. . . . Nun aber enthalten die Entscheidungen, von denen wir reden, die Erklärung, daß es sündhaft sei, den Meinungen, welche in ihnen verworfen werden, anzuhangen. Denn, wie oben schon bemerkt wurde, die Kirche verbietet nicht bloß, dieselben vorzutragen, sondern verwirft sie und bezeichnet sie durch die Censuren als solche, die wir aus Liebe und Hochschätzung der reinen Lehre des Glaubens meiden und fliehen sollen. Oder welchen andern Sinn können jene Benennungen: sententia temeraria, scandalosa, de haeresi suspecta, haeresim sapiens u. s. w. haben? Verdiente also eine Meinung diese Benennung nicht, welche die Kirche ihr gibt, so wäre dies derselbe Fall, als wenn ein Vertrag, den die Kirche für ungerecht erklärt, gerecht, oder eine sinnliche Handlung, die sie für unkeusch erklärt, keusch wäre."

Ferner ist es einstimmige Lehre aller Theologen, daß die Unfehlbarkeit der Kirche in Bezug auf die formell geoffenbarten Glaubens- und Sittenlehren selbst auch direct in der Offenbarung ausgesprochen sei (siehe oben S. 734 f.) und darum fide divina geglaubt werden müsse. Bezüglich des zweiten obengenannten Gebietes sind die Ansichten getheilt. Eine strengere Theorie (u. a. von Viva vertreten) behauptet, auch bezüglich dieses Gebietes sei die lehramtliche Unfehlbarkeit der Kirche formell geoffenbart; sie müsse darum ebenfalls fide divina geglaubt werden; sie zu leugnen sei häretisch. Nach der zweiten, mildern Theorie (Lugo's u. a.) ist es zwar formell geoffenbart, daß die Kirche unfehlbar sei in Bestimmung dessen, was Dogma im engern Sinne und was Häresie sei; hingegen beruhe die Annahme ihrer Unfehlbarkeit in Bezug auf die übrigen in Rede stehenden Gebiete nur auf einer conclusio theologica. Sie sei daher unzweifelhaft als eine theologisch gewisse Lehre (veritas theologice certa; doctrina ecclesiastica) festzuhalten; da sie jedoch nicht Gegenstand der fides *divina* sei, so wäre auch die Leugnung derselben nicht als Häresie, sondern als ein theologischer Irrthum (*error* in fide; siehe § 15, 2) zu bezeichnen.

Lugo, De virt. fidei disp. 20, sect. 13, n. 109: Ego etiam id (jene Leugnung) puto vel esse erroneum vel errori proximum, quia infallibilis Spiritus Sancti assistentia Ecclesiae promissa non videtur limitanda ad ea solum dogmata, quae tamquam de fide proponuntur et creduntur ab Ecclesia, sed debet extendi ad omnia, quae fideles ex praecepto Ecclesiae credere tenentur. Vgl. *Viva,* Damnatar. thes. theol. trut. Qu. prodr. Al. Schmid, Wissenschaft und Auctorität S. 116. Das Vaticanum hat jene Streitfrage nicht entschieden. Vgl. K. Martin, Der wahre Sinn der vatican. Entscheidung S. 36—41. Stimmen aus

Maria Laach 1890, S. 176. *Granderath* S. J., Constitutiones dogmaticae ss. oecum. Conc. Vat. p. 190.

2. Es ist ferner eine theologisch gewisse Lehre (veritas *catholica*) daß die Unfehlbarkeit der Kirche sich auch erstrecke auf die Canonisation der Heiligen (a), die Approbation religiöser Ordensregeln (b) und die allgemeinen kirchlichen Disciplinarvorschriften (c). Nur von wenigen Theologen wurde dieser Satz bestritten. Hingegen wurde auch von einigen angenommen, die Unfehlbarkeit der Kirche in Bezug auf die genannten Punkte sei Gegenstand der fides *divina* oder ein Dogma im engern Sinne. Im allgemeinen wird die Unfehlbarkeit der Kirche für das in Rede stehende Gebiet in ähnlicher Weise begründet wie in Bezug auf die früher (n. 1) bezeichneten nicht formell geoffenbarten Wahrheiten und Thatsachen.

a) Die Canonisation ist das feierliche officielle Urtheil der Kirche (seit Alexander III. [1159—1181] ein Reservatrecht des Papstes), daß ein Verstorbener zu den Heiligen zu zählen und als solcher zu verehren sei, womit sich die Anordnung eines bestimmten kirchlichen Cultes verbindet. Die Unfehlbarkeit der Kirche in diesen Urtheilen bedingt die Reinheit der kirchlichen Sittenlehre und die Integrität des innern kirchlichen Lebens.

S. Thom., Quodl. IX, q. 8, a. 1 (nachdem zuvor von den infallibeln dogmatischen Urtheilen der Kirche die Rede war): In aliis vero sententiis, quae ad particularia facta pertinent, ut cum agitur de possessionibus vel de criminibus vel de huiusmodi, possibile est iudicium Ecclesiae errare propter falsos testes. Canonizatio vero Sanctorum medium est inter haec duo; quia tamen honor, quem Sanctis exhibemus, quaedam professio fidei est, qua Sanctorum gloriam credimus, pie credendum est, quod nec etiam in his iudicium Ecclesiae errare possit. *Melch. Can.* l. c. V, 5: Multum refert ad communes Ecclesiae mores, scire quos debeas religione colere; quare si in illis erraret Ecclesia, in moribus quoque graviter falleretur. . . . Ne igitur tantus error in Ecclesia sit, Deus peculiariter providere credendus est, ne Ecclesia, quamlibet hominum testimonia sequatur, in Sanctorum canonizatione erret. Cuius peculiarissimae providentiae abunde magnum argumentum est, quod numquam infirmata est fides ab humanis testibus semel in huiusmodi iudiciis suscepta, quod in causis civilibus saepe accidit. Vgl. *Viva* l. c. Qu. prodr. n. 11. *Bellarm.*, De Eccl. triumph. I, 9. *Bill.* l. c. a. 8. Zeitschr. für kathol. Theologie 1890, IV. Heft.

Auf die kirchlichen Beatificationsurtheile findet die obige Lehre von der Unfehlbarkeit der Kirche nach der fast allgemeinen Ansicht der Theologen keine Anwendung. In ihnen will die Kirche kein definitives, unabänderliches Urtheil fällen; durch sie wird auch nicht die ganze Kirche zur Verehrung der Seliggesprochenen verpflichtet. Sie tragen vielmehr den Charakter eines Indultes an sich.

Bill. l. c.: Canonizatio est publicum Ecclesiae testimonium de vera sanctitate et gloria alicuius hominis defuncti; istud autem testimonium est per modum iudicii, quo homini canonizato decernuntur honores, qui cum Deo regnantibus debentur. . . . In hoc differt canonizatio a beatificatione: Primo, quod canonizatio sit *ultima et definitiva sententia* de sanctitate et gloria alicuius, non vero beatificatio; post eam enim requiruntur adhuc novae informationes, ut perveniatur ad canonizationem. Secundo, beatificatio non *tam est sententia*, quam *indulgentia* seu *permissio*, ut alicui deferatur cultus religionis, non in

tota Ecclesia, saltem regulariter, sed in aliqua provincia vel religione. *Viva* l. c. *Bened. XIV.,* De servor. Dei beatif. I, 42, 12: Iudicium Papae in beatificatione non est *praecipiens,* sed *indulgens* et *permittens* de cuius nempe essentia non est, quod sit infallibile, cum certum esse sufficiat, non autem certitudine infallibilitatis aut fidei, sed ea tantum morali certitudine, ut Pontifex prudenter et sapienter agat, indulgeat atque permittat.

Doch nehmen auch wieder alle Theologen an, es sei temerär, in einem gegebenen Falle (ohne evidente, zwingende Gründe) zu behaupten, die Kirche habe thatsächlich in einem solchen Urtheile geirrt. *Bened. XIV.* l. c. n. 9. Vgl. Al. Schmid a. a. O. S. 147.

Der in Rede stehende Glaube an die Unfehlbarkeit der Kirche bezüglich der Canonisation der Heiligen ist keineswegs auch auf die in den liturgischen Büchern, insbesondere dem Breviere, enthaltenen historischen Berichte oder Legenden über das Leben der Heiligen auszudehnen. Dies ist aus dem Grunde nicht statthaft, weil die Kirche hier von ihrem unfehlbaren Lehramte durchaus keinen Gebrauch machen will. Jene Erzählungen nehmen nur den Glauben für sich in Anspruch, welchen historische Berichte überhaupt fordern. Es steht daher jedem frei, wofern er entscheidende Gründe dafür besitzt, deren Glaubwürdigkeit in geziemender Form zu bestreiten. Ohne solche Gründe dies zu thun, würde ebensosehr den Gesetzen der Wissenschaft wie der Ehrerbietung, die man der kirchlichen Ueberlieferung und den kirchlichen Vorgesetzten schuldet, widersprechen.

So Benedict XIV. Er mißbilligt das Verfahren derjenigen, welche die Legenden des Brevieres absolut und allgemein als unhistorisch verwerfen; nicht minder auch, wenn andere es für Impietät oder gar Häresie erklären, dieselben irgendwie anzuzweifeln: Sed quatenus per mediam viam, quae tutior est, incedendum sit, videtur quidem tuto asseri posse, non modicum auctoritatis pondus factis historicis accedere, quae relata sunt et approbata in Breviario Romano, attamen ita ut vetitum existimari non possit, debita cum modestia et gravi fundamento, quae occurrunt in factis historicis difficultates exponere, atque iudicio Sedis Apostolicae supponere, ut eorum veritatem et robur perpendat, si quando manus iterum admoveatur ad Breviarii Romani correctionem.

Es wird u. a. auf folgende Aeußerung Benedicts XIII. verwiesen: Maximae quidem auctoritatis esse Breviarium Romanum in iis, quae per sese ad cultum ecclesiasticum attinent; minoris tamen ponderis esse in privatis factis aut gestis, quae in vita Sanctorum ex occasione referuntur, ita ut efficax inde argumentum peti non possit, ubi praesertim antiquiora monumenta adversantur. Nec enim Ecclesia ipsa, quae iis utitur, inconcussae infallibilisque veritatis iudicat quaecumque Breviariis sunt inserta, cum multoties pro variis temporibus varia ex occasione ea mutaverit correxeritque (L. IV, P. II, c. 13, 7. 8).

b) Bezüglich der Approbation religiöser Orden unterscheide man das kirchliche Urtheil über die Orthodoxie und den sittlichen Charakter der Ordensregel und des Ordenszweckes und anderseits die Frage nach der Zweckmäßigkeit einer bestimmten Ordensstiftung oder nach der Opportunität der Gründung bezw. der Erhaltung oder Aufhebung eines Ordens. Das erstgenannte Urtheil berührt unmittelbar die Glaubens- und Sittenlehre, mithin den Zweck des kirchlichen Lehr- und Hirtenamtes, und ist darum für die ganze Kirche von entscheidender Bedeutung. Aus diesen Gründen wird in Bezug auf dieses Urtheil die Infallibilität der Kirche in dem gleichen Sinne allgemein angenommen wie bezüglich der facta dogmatica u. s. f. Die Lösung der zweiten Frage schließt nur ein Urtheil über thatsächliche Verhältnisse

oder Zeitbedürfnisse und über die thatsächliche Beziehung eines menschlichen Instituts zu denselben ein. Die kirchliche Glaubens- und Sittenlehre wird dadurch nicht berührt. Die Grundlage ihrer Lösung (die Zeitumstände, die socialen Verhältnisse u. s. f.) ist auch an sich dem Wechsel unterworfen. Daher kann das Urtheil der Kirche bezüglich dieser Frage nicht für alle Zeiten gültig und irreformabel sein. Die Unfehlbarkeit desselben ist aber auch an sich in keinem Zeitpunkte durch den Zweck der Kirche nothwendig gefordert.

Greg. de Val., De fide disp. 1, q. 1, p. 7: Instituti approbatio pertinet ad definitionem, opportunitatis iudicium ad gubernationem. Vgl. *Suar.*, De fide disp. 5, sect. 8. *Tanner*, De fide disp. 1, q. 4, dub. 7, n. 283. *Bill.* l. c. a. 5: Resp. in approbatione alicuius Ordinis religiosi duo intervenire iudicia: primum, hanc religionem esse bonam, Evangelio conformem et perfectioni acquirandae utilem. In hoc iudicio errare non potest Ecclesia, alioquin erraret in communi doctrina morum, cum omnibus hanc religionem proponat ut bonam, et viam ad perfectionem. Aliud est iudicium, utrum hic et nunc expediat, hunc ordinem admittere. Et de hoc iudicio non ita constat esse infallibile; quia non e scientia solum, sed e prudentia pendet. At saltem temeritatis notam non effugeret, qui contra communem Ecclesiae sensum erroneum assereret. In Bezug auf das an erster Stelle genannte (dogmatische) Urtheil vgl. auch *S. Thom.*, Op. 19, c. 4: Nulli fas est sine status sui periculo, vel divinas constitutiones vel Apostolicae Sedis decreta temerare. Cum ergo per Apostolicam Sedem religiones aliquae institutae sint, ad praedicta manifeste se damnabilem reddit, quicumque talem religionem damnare conatur. Vgl. auch die von Papst Martin V. verworfenen Sätze Wicleffs (n. 21—23. 45).

c) Unter kirchlicher Disciplin ist nicht die das natürliche und übernatürliche göttliche Gesetz umfassende Sittenlehre der Kirche zu verstehen; auch werden damit nicht die von Christus selbst für alle Zeiten getroffenen Anordnungen über das äußere Verhalten der Kirche in Cultus, Leben und Verfassung (disciplina *iuris divini*) bezeichnet. Diese wie jene gehören zum wesentlichen Gegenstande des göttlichen Glaubens und darum auch nothwendig zum Bereiche der Unfehlbarkeit der Kirche (siehe n. 1).

Unter kirchlicher Disciplin versteht man vielmehr die das äußere Verhalten der Gläubigen in Cultus und Leben regelnden Vorschriften der Kirche (disciplina *iuris ecclesiastici*), welche sie kraft ihrer göttlichen Sendung für die Gesammtheit der Gläubigen erläßt (Anordnung von Fasttagen, Festen, Andachten u. dgl.).

Weil und insoweit solche Vorschriften der praktische Ausdruck einer Glaubenswahrheit oder eines Sittengesetzes sind, muß auch auf sie die Unfehlbarkeit der Kirche sich erstrecken. Das Gleiche gilt von allgemeinen kirchlichen Gewohnheiten, welche sich ausdrücklicher oder stillschweigender Gutheißung der Kirche erfreuen. Siehe n. 1.

Aug., Ep. 55 (al. 119), 19, 35: Ecclesia Dei inter multam paleam multaque zizania constituta, multa tolerat, et tamen quae sunt contra fidem vel bonam vitam, non approbat, nec tacet, nec facit. *Melch. Can.* l. c. V, 5: Ecclesia non potest definire, quippiam esse vitium, quod honestum est, aut contra honestum esse, quod est turpe: ergo nec sua edita lege probare quicquam, quod Evangelio rationive inimicum sit. Si enim Ecclesia expresse vel iudicio vel lege lata turpia probaret aut reprobaret honesta, hic iam nimirum error non solum fidelibus pestem ac perniciem afferret, sed fidei etiam quodammodo adversaretur, quae omnem virtutem probat, universa vitia condemnat. Accedunt illa, *Quaecumque dixerint vobis, facite* et *Qui vos audit, me audit.*

Quibus praecipimur Ecclesiae legibus obtemperare. Ita si errat illa, Christus nobis erroris auctor est. Gegen derartige Angriffe auf die kirchliche Disciplin von seiten der Jansenisten siehe Prop. Syn. Pistor. damn. n. 78: Praescriptio Synodi de ordine rerum tractandarum in collationibus . . ., quatenus pro generalitate verborum comprehendat et praescripto examini subiiciat etiam disciplinam ab Ecclesia constitutam et probatam; quasi Ecclesia, quae Spiritu Dei regitur, disciplinam constituere posset non solum inutilem et onerosiorem, quam libertas christiana patiatur, sed et periculosam, noxiam, inducentem in superstitionem et materialismum; falsa, temeraria, scandalosa, perniciosa, piarum aurium offensiva, Ecclesiae ac Spiritui Dei, quo ipsa regitur, iniuriosa, ad minus erronea. Vgl. Prop. 47 sqq. 80 sqq.

Hinsichtlich der Opportunität kirchlicher Disciplinargesetze gilt dasselbe, was über die Approbation religiöser Orden bemerkt wurde (b). Ueber die Veränderlichkeit der kirchlichen Disciplin siehe § 6, 4. *Bened. XIV.*, De Syn. dioec. IX, 8, 1: Disciplina quidem varia est pro locorum et temporum ratione; ac fieri potest, ut aliqua constitutio, licet plerisque orbis christiani dioecesibus utilis, alicui tamen provinciae aut peculiari dioecesi minus opportuna dignoscatur.

3. Die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes erstreckt sich so weit, als es der von Gott gewollte Zweck desselben fordert, d. h. so weit, als es zur Reinerhaltung der Glaubens- und Sittenlehre und zum ewigen Heile der Menschheit nothwendig ist. Aus diesem Grunde bezieht sich dieselbe (im Unterschied von der Inspiration der biblischen Schriftsteller) nur auf die geoffenbarte Glaubens- und Sittenlehre und die andern damit wesentlich zusammenhängenden Punkte, welche oben genannt wurden, nicht aber auf das Gebiet des rein profanen Wissens (a). Auch fallen nicht unter ihren Bereich sogen. particuläre oder persönliche Thatsachen, wodurch der allgemeine Glaube und die Sittenlehre der Kirche principiell nicht berührt werden, sowie bloß private (nur einzelne Personen oder Kirchen betreffende) Disciplinarvorschriften oder richterliche Urtheile (b). Endlich bezieht sich die Unfehlbarkeit der Kirche auch nicht auf die Beurtheilung rein politischer Fragen und Thatsachen als solcher, d. h. abgesehen von ihrem sittlichen Charakter. Die Kirche hat auch niemals eine solche Beurtheilung als ein göttliches Recht für sich in Anspruch genommen und letzteres demgemäß als ein unveräußerliches reclamirt, wenn es ihr vorenthalten wurde. Wo ihr in frühern Zeiten rein politische Befugnisse zugestanden wurden, war dies nur ein Ausfluß des menschlichen Rechtes (ius *humanum*), d. h. eine Frucht der natürlichen Entwicklung der staatlichen und völkerrechtlichen Verhältnisse unter dem Einfluß des christlichen Glaubens und der allgemeinen Glaubenseinheit (c). Zu den Wirkungen der Infallibilität gehört vor allem auch, daß die Kirche niemals willkürlich oder irrigerweise das Gebiet ihrer unfehlbaren Lehrgewalt über die von Gott ihr gezogenen Grenzen ausdehnen kann. Die desfallsige Grenzbestimmung ist schlechthin göttlichen Rechtes und gehört zu dem der Kirche unmittelbar von Gott anvertrauten Wahrheitsschatze. Sie ist darum auch vor allem Gegenstand der Infallibilität.

a) *Melch. Can.* l. c. V, 5: Alterum autem discrimen est (den Zusammenhang siehe oben § 138, 3), quod scriptoribus sacris, quemadmodum primo loco

fusius explicuimus (vgl. § 5, 4 d), Dei spiritus adest in singulis. Etiamne in minimis rebus? Etiam. At Patribus synodi Spiritus veritatis non est praesens in omnibus, sed in rebus solum ad salutem necessariis. . . . Nos enim hic exempla ponimus, ut lector intelligat, aliter auctores sacros esse habendos, aliter conciliorum Patres: illos ubique vera dicere; hos posse in parvis errare. . . . Nec enim rogavit Christus, ne deficeret Petro aut philosophiae, aut rerum gestarum cognitio et veritas, sed ne deficeret ei fides.

Daher hat auch die profane Wissenschaft, solange sie auf ihrem eigenen Gebiete sich bewegt und der geoffenbarten religiös-sittlichen Wahrheit nicht zu nahe tritt, keinerlei Einschränkung ihrer Freiheit und Selbständigkeit von der Kirche zu befürchten; vielmehr wünscht und fördert die Kirche allzeit den Fortschritt der Wissenschaften.

Vatic. Sess. 3, c. 4: Neque solum fides . . . (siehe § 21, 3). Quapropter tantum abest, ut Ecclesia humanarum artium et disciplinarum culturae obsistat, ut hanc multis modis iuvet atque promoveat. Non enim commoda ab iis ad hominum vitam dimanantia aut ignorat aut despicit; fatetur immo, eas, quemadmodum a Deo, scientiarum Domino, profectae sunt, ita si rite pertractentur, ad Deum, iuvante eius gratia, perducere. Nec sane ipsa vetat, ne huiusmodi disciplinae in suo quaeque ambitu propriis utantur principiis et propria methodo; sed iustam hanc libertatem agnoscens, id sedulo cavet, ne divinae doctrinae repugnando errores in se suscipiant aut fines proprios transgressae ea, quae sunt fidei, occupent et perturbent. Vgl. § 21.

b) Nur für solche Thatsachen nimmt die Kirche die Unfehlbarkeit in Anspruch, welche eine allgemeine oder principielle Bedeutung für die kirchliche Glaubens- und Sittenlehre besitzen (facta dogmatica *universalia*), nicht aber für rein private oder privatrechtliche Fragen. Das Gleiche gilt von bloß persönlichen Vorschriften und privatrechtlichen Urtheilen.

S. Thom., Quodl. IX, q. 8, a. 1 (oben n. 2). *Bellarm.*, De Rom. Pont. IV, 2: Annotandum est tertio, sententias et decreta Pontificum interdum versari in rebus universalibus, quae toti Ecclesiae proponuntur, qualia sunt decreta de fide et praecepta morum generalia; interdum in rebus particularibus, quae ad paucos pertinent, quales fere sunt omnes controversiae facti, ut, an talis sit promovendus ad Episcopatum, an iure fuerit promotus, an videatur deponendus. His notatis conveniunt omnes catholici et haeretici in duobus. Primo, posse Pontificem etiam ut Pontificem, et cum suo coetu consiliariorum vel cum generali Concilio, errare in controversiis facti particularibus, quae ex informatione testimoniisque hominum praecipue pendent. *Thomassin* l. c. diss. 19, n. 28: Uno etiam nunc et iam olim calculo in id conspirant Magistri scholae theologicae, ut in controversiis factorum et personarum dirimendis et Pontifex et Synodus et Ecclesia ipsa universalis aberrare a vero quandoque possit. Quocirca irrevocabilem his decretis fidem non necessario adiiciendam esse. *Melch. Can.* l. c. V, 5: In moribus non toti Ecclesiae communibus, sed qui ad privatos homines vel ecclesias referuntur, errare per ignorantiam Ecclesia potest, non in iudicio solum rerum gestarum dico, sed in ipsis etiam privatis praeceptis et legibus. Cum quis enim occulte una uxore habita, alteram ducit publice, iubet illi Ecclesia, ut priore relicta, posteriorem accipiat. Qua in re sine dubio fallitur, et id praecipit homini, quod rationi Evangelioque adversum est. Solche Vorschriften oder Urtheile tragen den Charakter einer conclusio theologica an sich, deren eine Prämisse (die factischen Verhältnisse) ungewiß ist oder doch Gegenstand des Irrthums und der Täuschung sein kann.

Auf solche particuläre Thatsachen oder Urtheile bezieht sich auch, wie Thomassin (a. a. O.) hervorhebt, der oft angerufene Ausspruch des hl. Augustinus (De Bapt. c. Donat. II, 3): Et ipsa Concilia, quae per singulas regiones et provincias fiunt, plenariorum Conciliorum auctoritati, quae fiunt ex universo orbe christiano, sine ullis ambagibus cedere; ipsaque plenaria saepe priora posterioribus emendari, cum aliquo experimento rerum aperitur, quod clausum erat et cognoscitur, quod latebat. . . . Ebenso auch *Bern.*, Ep. 180: Hoc solet habere praecipuum Apostolica Sedes, ut non pigeat revocare, quod a se forte deprehenderit fraude elicitum, non veritate promeritum. Res plena aequitate et laude digna, ut de mendacio nemo lucretur, praesertim apud sanctam et summam Sedem.

c) Ueber die historische Entwicklung des Verhältnisses zwischen der Kirche und den Staaten vgl. Phillips, Kirchenr. III, § 117—119. Lehrb. des Kirchenr. S. 1233. Hergenröther, Kath. Kirche und christl. Staat S. 1—372. Ueber die Frage nach der directen und indirecten Gewalt der Kirche über das Zeitliche siehe ebd. S. 373 ff. Ebd. S. 417: „Daß diese Doctrin (von der directen Gewalt der Kirche über das Zeitliche) ganz unhaltbar ist, haben die Theologen in ihrer entschiedenen Mehrzahl wohl eingesehen und weitläufig gezeigt (vgl. *Bellarm.*, De Rom. Pont. V, 2—4). Sie weisen darauf hin, daß, wenn auch Christus alle Gewalt besitzt im Himmel und auf Erden, und der Papst auch als sein Statthalter betrachtet werden muß, doch diese Statthalterschaft sich nur auf das religiöse Gebiet erstreckt und keine unumschränkte weltliche Herrschaft in sich schließt, wenn auch mit ihr eine weltliche Herrschaft in einem bestimmten Umkreis zweckmäßig verbunden ist. Die ungläubigen Fürsten gehören nicht zu den Schafen Christi (Joh. 21, 15 ff.), und überhaupt hat die Kirche über die Ungläubigen keine Jurisdiction (1 Kor. 5, 12); sicher würde der Papst auch nicht Heiden zu seinen Vicarien machen. Es hat derselbe auch nicht die Schlüssel der irdischen Reiche, sondern des Himmelreiches zu verwalten. Sodann haben die christlichen Herrscher durch die Annahme und Einführung des Christenthums nicht ihre Herrschergewalt verloren; Christus, der himmlische Reiche verleiht, entreißt nicht die irdischen. Wäre der Papst allgemeiner Herrscher, so müßten auch die Bischöfe in ihren Städten und Diöcesen überall Herrscher sein. Die praktischen Consequenzen dieser Lehre zeigen ihre Absurdität. Die hierfür angeführten Stellen des canonischen Rechtsbuches sind keineswegs beweisend, und die Päpste haben sich niemals eine solche Gewalt beigelegt, sondern sehr wohl die Jurisdiction der weltlichen Fürsten anerkannt." Ebd. S. 421: „Weit zahlreicher sind die Vertreter dieses zweiten Systemes (der bloß indirecten Gewalt), welches lehrt: Direct hat die Kirche nur eine geistliche Gewalt, keine weltliche; sie ist gesetzt zur Regierung der Gläubigen in der übernatürlichen Heilsordnung; ihr unterstehen an sich nur die religiösen Angelegenheiten, und in die weltlichen mischt sie sich nicht ein. Nur insofern das Zeitliche dem übernatürlichen Ziele entgegensteht oder zu dessen Erreichung nothwendig ist, hat sich die Kirche um dasselbe zu bekümmern und ihre Macht zu äußern (*Bellarm.* l. c. c. 6. 7). Sie hat die weltliche Gewalt da zurechtzuweisen, zu leiten und nöthigenfalls zu strafen, wo sie von der rechten Bahn des göttlichen Rechtes abweicht, die Erreichung des übernatürlichen Zieles hindert, den Bestand der Religion und der Kirche gefährdet. . . . Diese indirecte Gewalt der Kirche über das Zeitliche ist keine weltliche, sondern eine geistliche Gewalt. Object derselben ist das Zeitliche nur, wenn und soweit es in die Religion eingreift und damit aufhört, rein weltlich zu sein." Ueber das System der sogen. directiven Gewalt siehe ebd. S. 448. Vgl. *Leo XIII.*, Encycl. *Immortale Dei* (1. Nov. 1885). *Hammerstein* S. J., De Ecclesia et Statu iuridice consideratis. Trevir. 1886.

§ 140.

Fortsetzung.

C. Das Subject der lehramtlichen Unfehlbarkeit oder die Träger des unfehlbaren Lehramtes.

Wie bei der äußern und innern Organisation der Kirche überhaupt, so sind auch bei der Frage nach dem Subjecte (den Inhabern) der lehramtlichen Unfehlbarkeit die Anordnungen und Verheißungen Christi allein maßgebend. Es handelt sich hier um ein im freien Willen Gottes allein begründetes, aller menschlichen Bestimmung entrücktes übernatürliches Privilegium.

1. Der Episkopat in seiner von Christus ihm verliehenen Organisation ist der Träger des unfehlbaren Lehramtes, d. i. der Papst als Inhaber des Primates über die ganze Kirche und die Gesammtheit der Bischöfe in Verbindung mit dem Papste und in Unterordnung unter seinen Primat. Dieser Satz ergibt sich aus den Anordnungen und Verheißungen Christi bezüglich des kirchlichen Lehramtes. Er betraut das Apostelcollegium mit dem (für alle Zeiten bestimmten) kirchlichen Lehramte, nachdem zuvor schon Petrus mit dem Primate bekleidet worden war, und die Verheißung seines immerwährenden Beistandes richtet sich an das in solcher Weise organisirte, d. h. mit dem Primate verbundene und ihm untergeordnete Collegium. Die den Aposteln verliehenen Aufträge und Verheißungen galten aber zugleich dem Episkopate als dem Erben und Nachfolger des Apostelcollegiums.

Conc. Prov. Col. P. I, c. 24 (§ 138, 1; 9, 2). Den dogmatischen Beweis für obige Sätze siehe oben § 131. 137. Bezüglich des apostolischen Lehramtes der Bischöfe vgl. insbesondere die Zeugnisse des hl. Irenäus, Tertullians, Cyprians (§ 7, 2 b). Daß der Episkopat allein (nicht auch die Priester) der Erbe des unfehlbaren apostolischen Lehramtes sei, ergibt sich auch aus der beständigen Praxis der Kirche. Bis zu den Revolutionsconcilien des 15. Jahrhunderts haben auf den kirchlichen Synoden wie auch im gewöhnlichen kirchlichen Leben stets nur die Bischöfe als Richter und Gesetzgeber in Glaubensfragen gegolten und fungirt. Daher ist es auch ein bischöfliches Recht, die Sendung (missio canonica) zum Predigen und zum theologischen Unterricht zu verleihen. Ueber die Theilnahme der niedern hierarchischen Stufen (Presbyterat und Diakonat) an dem kirchlichen Lehramte und seiner Infallibilität siehe § 9, 3.

Prop. Syn. Pistor. damn. 10: Item doctrina, qua parochi aliive sacerdotes in Synodo congregati pronuntiantur una cum Episcopo iudices fidei, et simul innuitur iudicium in causis fidei ipsis competere iure proprio, et quidem etiam per ordinationem accepto; falsa, temeraria, ordinis hierarchici subversiva, detrahens firmitati definitionum iudiciorumve dogmaticorum Ecclesiae, ad minus erronea.

2. Die Verheißungen Christi bezüglich der lehramtlichen Unfehlbarkeit gelten nur dem rechtmäßigen Gebrauch des bischöflichen Lehramtes. Rechtmäßig ist aber nur der Gebrauch desselben, welcher der von Christus der Kirche verliehenen Verfassung entspricht. Letzteres ist auch für die Gläubigen das unentbehrliche Kriterium zur Unterscheidung der gültigen und bindenden Lehraussprüche. Hieraus ergibt sich der oben schon angedeutete Satz, daß der

Episkopat nur dann als Träger des unfehlbaren Lehramtes anzusehen ist, wenn er in Unterordnung unter die höhere Autorität des Primates sich bethätigt, möge er nun auf einem Concil versammelt sein oder zerstreut das Lehramt ausüben. In beiden Fällen ist seine von Christus geordnete Stellung zum Primate wesentlich dieselbe (§ 134, 2). Es gibt demnach kein unfehlbares Lehramt der Bischöfe (weder ein magisterium *ordinarium* noch ein magisterium *extraordinarium;* siehe oben § 9, 2) ohne den Papst. Es können keine Glaubensentscheidungen der Bischöfe als unfehlbar und definitiv gelten, welche nicht die ausdrückliche oder stillschweigende Gutheißung des Papstes gefunden haben. Solche müssen aber auch als unfehlbar angesehen werden. Dies gilt insbesondere von den vom Papste approbirten Glaubensdecreten allgemeiner Concilien. Ihre Unfehlbarkeit bestreiten hieße die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes überhaupt leugnen.

Die Bestimmung Martins V. siehe S. 43. *Pius IX.*, Encycl. *Qui pluribus* (9. Nov. 1846; siehe n. 3). Conc. Prov. Col. P. I, c. 24 (§ 9, 2).

Melch. Can. l. c. V, 4: Concilium generale, quod auctoritate Romani Pontificis nec congregatum nec confirmatum est, errare in fide potest. . . . Non est quippe verum ratumque Concilium, quod auctoritate Episcopi Romani caret, quemadmodum non ii solum Pontifices, sed Concilia etiam ipsa tradiderunt. Ibid. concl. 2. 3. *Bellarm.*, De Conc. II, 11 (§ 10, 2). Phillips, Lehrb. des Kirchenr. S. 790: „Diese Stellung des Papstes zu dem ökumenischen Concilium nimmt den Bischöfen keineswegs ihre Qualität als Lehrer der Kirche. Sie sind Richter und Urtheiler über das Dogma, aber ihre Pflicht ist es, entweder so zu richten und zu urtheilen, wie der Papst es vor ihnen gethan hat, oder für ihr Urtheil die bestätigende Entscheidung des Papstes abzuwarten. Dennoch ist auch in Beziehung auf die Lehre das ökumenische Concilium von höchster Wichtigkeit für die Kirche; von dem pflichtgetreuen beistimmenden Urtheile des Episkopates kann in vielen Fällen das Wohl der Kirche bedingt sein.“ Vgl. *Melch. Can.* l. c. V, 5. 6 (§ 10, 2. 4).

3. Der römische Bischof ist allein unter allen Bischöfen der persönliche Amtsnachfolger eines Apostels in der ganzen Fülle der apostolischen Gewalten. Er ist der persönliche Nachfolger und Erbe des hl. Petrus in Bezug auf die volle und höchste Regierungsgewalt der ganzen Kirche gegenüber. Es eignet ihm also auch der Primat in Bezug auf das kirchliche Lehramt. Bei der Ausübung seines höchsten und universalen Lehramtes erfreut er sich mithin auch des göttlichen Beistandes, welcher dem kirchlichen Lehramte überhaupt und speciell dem hl. Petrus von Christus verheißen wurde. Durch diesen Beistand ist die Unfehlbarkeit seiner desfallsigen Lehracte gesichert. Sie sind darum auch schon an und für sich unwiderruflich (ex sese irreformabiles). Es bedarf nicht erst der Zustimmung der Kirche, um ihnen jenen Charakter zu verleihen.

Vatic. Sess. 4, c. 4: Ipso autem Apostolico primatu . . . (§ 138, 4). — Itaque Nos traditioni a fidei Christianae exordio perceptae fideliter inhaerendo, ad Dei Salvatoris nostri gloriam, religionis Catholicae exaltationem et Christianorum populorum salutem, sacro approbante Concilio, docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus: *Romanum Pontificem*, cum *ex Cathedra* loquitur, id est, cum omnium Christianorum Pastoris et Doctoris munere

fungens pro suprema sua Apostolica auctoritate *doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit,* per assistentiam divinam, ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque *eiusmodi definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae, irreformabiles esse.* Si quis autem huic Nostrae definitioni contradicere, quod Deus avertat, praesumpserit: a. s. Das Concil verweist selbst auf drei schon früher erfolgte feierliche Definitionen des Lehrprimates des römischen Bischofes: die von dem achten allgemeinen Concil angenommene Glaubensformel des Papstes Hormisdas (519; siehe oben § 133, 3); das von dem zweiten Lyoner Concil (1274) approbirte Glaubensbekenntniß der Griechen und die Definition des Florentinums über den Primat (§ 133, 4).

Conc. Lugd. II, Prof. fidei: Ipsa quoque Sancta Romana Ecclesia summum et plenum primatum et principatum super universam Ecclesiam catholicam obtinet; quem se in B. Petro Apostolorum principe sive vertice, cuius Romanus Pontifex est successor, cum potestatis plenitudine recepisse veraciter et humiliter recognoscit. Et sicut prae ceteris tenetur fidei veritatem defendere: sic et si *quae de fide subortae fuerint quaestiones, suo debent iudicio definiri.* Die Bezeichnung der römischen Kirche als mater universorum Christi fidelium et *magistra* (oder ähnliches) findet sich Conc. Later. IV, c. 5. Lugd. II, Defin. de process. Spir. S. Trid. Sess. 7, de Bapt. can. 3; Sess. 14, de Sacr. extr. unct. c. 3; Sess. 22, c. 8; Prof. fid. Trident.

Prop. *Luth.* damn. 27: Certum est in manu Ecclesiae aut Papae prorsus non esse statuere articulos fidei, immo nec leges morum seu bonorum operum.

Wenn durch diese Definitionen die Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes indirect oder implicite ausgesprochen war, so wurde dieselbe auch direct durch mehrere Lehrentscheidungen des Apostolischen Stuhles schon vor dem Vaticanum gegen auftauchende Gegensätze in Schutz genommen.

Prop. *Petr. Oxomens.* a Sixto IV. damn. (1479) 7: Ecclesia urbis Romae errare potest. Declar. Cleri Gall. (1682) a. 4: In fidei quoque quaestionibus praecipuas Summi Pontificis esse partes, eiusque decreta ad omnes et singulas ecclesias pertinere, nec tamen irreformabile esse iudicium, nisi Ecclesiae consensus accesserit. Prop. ab *Alex. VIII.* damn. 29 (§ 134, 2). Nachdem die jansenistische Synode von Pistoja die Declaration des gallikanischen Clerus vom Jahr 1682 adoptirt und in ihr Decretum de fide aufgenommen hatte, erklärte Papst Pius VI. (in der Bulle *Auctorem fidei,* 1794): Quamobrem, quae acta conventus Gallicani, mox ut prodierunt, praedecessor noster venerabilis Innocentius XI., per litteras in forma brevis die 11. April. a. 1682, post autem expressius Alexander VIII., Const. *Inter multiplices* die 4. Aug. a. 1690, pro apostolici sui muneris ratione improbarunt, resciderunt, nulla et irrita declararunt; multo fortius exigit a nobis pastoralis sollicitudo, recentem horum factam in Synodo tot vitiis affectam adoptionem velut temerariam, scandalosam, ac (praesertim post edita praedecessorum nostrorum decreta) huic Apostolicae Sedi summopere iniuriosam reprobare et damnare, prout eam praesenti hac nostrae Constitutione reprobamus et damnamus, ac pro reprobata et damnata haberi volumus.

In seiner ersten Encyklika (vom 9. Nov. 1846) erklärte Pius IX.: Atque hinc plane apparet, in quanto errore illi etiam versentur, qui ratione abutentes, ac Dei eloquia tamquam humanum opus existimantes, proprio arbitrio

illa explicare, interpretari temere audent, cum Deus ipse vivam constituerit auctoritatem, quae verum legitimumque coelestis suae revelationis sensum doceret, constabiliret omnesque controversias in rebus fidei et morum *infallibili* iudicio dirimeret. . . . Quae quidem viva et *infallibilis* auctoritas in ea tantum viget Ecclesia, quae a Christo Domino supra Petrum totius Ecclesiae Caput, Principem et Pastorem, cuius fidem numquam defecturam promisit, aedificata suos legitimos semper habet Pontifices sine intermissione ab ipso Petro ducentes originem in eius Cathedra collocatos, et eiusdem etiam doctrinae, dignitatis, honoris ac potestatis haeredes et vindices. Et quoniam *ubi Petrus, ibi Ecclesia* (s. *Ambr.*, In Ps. 40), ac *Petrus per Romanum Pontificem loquitur* (Conc. Chalc. Act. 2) et *semper in suis successoribus vivit et iudicium exercet* (Syn. Eph. Act. 3), *ac praestat quaerentibus fidei veritatem* (s. *Petr. Chrysol.*, Ep. ad Eutych.), idcirco divina eloquia eo plane sensu sunt accipienda, quem tenuit ac tenet haec Romana Beatissima Petri Cathedra, quae omnium Ecclesiarum mater et magistra (Conc. Trid. Sess. 7, de Bapt.) fidem a Christo Domino traditam, integram inviolatamque semper servavit, eamque fideles edocuit omnibus ostendens salutis semitam, et incorruptae veritatis doctrinam.

Der Sinn der vaticanischen Definition wurde früher (§ 138. 139) bereits erklärt. Alle Bestimmungen über das Wesen, die Wirkungen, den Zweck und das Object der lehramtlichen Unfehlbarkeit der Kirche im allgemeinen, welche dort entwickelt wurden, gelten auch von dem päpstlichen Lehramte insbesondere. Sie ist eine und dieselbe Gnade der assistentia divina, möge sie nun bei der Lehrthätigkeit des ganzen Lehrkörpers (Papst und Bischöfe) oder bei der des Hauptes allein sich wirksam erweisen.

Letzteres ist nur da der Fall, wo der Papst in der That auch in seiner Eigenschaft als Haupt der Kirche oder als Inhaber des Lehrprimates das kirchliche Lehramt ausübt. Wenn er als bloße Privatperson über eine Glaubensfrage sich äußert oder auch als Papst eine bloß persönliche Meinung ausspricht, nicht aber ein für die Kirche als Glaubensregel bestimmtes definitives Glaubensgesetz oder Urtheil, so ist das keine Ausübung seines Lehrprimates, mithin auch keine Ausübung des kirchlichen Lehramtes, welchem die Unfehlbarkeit von Christus verheißen ist.

Um daher zu erkennen, ob irgend eine doctrinelle Aeußerung des Papstes als infallibele Glaubensregel anzusehen sei, sind die vom Vaticanum angegebenen Kriterien zu beachten, d. i. a) der Gegenstand (doctrina de fide vel moribus, in dem oben § 139 erklärten Sinne); b) die Form des Ausspruches.

Es muß eine Entscheidung ex cathedra sein, d. h. eine solche, welche der Papst als Inhaber des Lehrprimates trifft, oder mit andern Worten in der Absicht, die ganze Kirche zur gläubigen Annahme derselben zu verpflichten (doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam). Hierbei macht es keinen Unterschied, ob jenes Gesetz oder Urtheil in positiver oder in negativer Form ausgesprochen wird (§ 10, 5); ob es, der äußern Form nach, zunächst nur an einen einzelnen Bischof oder einzelne Gläubige oder an die Gesammtkirche gerichtet ist. Es genügt, daß die oben genannte Absicht des Papstes unzweideutig hervortrete. Darum gehören auch nur diejenigen Sätze der betreffenden Urkunden zur unfehlbaren Glaubensentscheidung, in welchen jene Absicht des Papstes sich ausspricht (die sogen. sententia *definitiva*. Näheres siehe § 10, 5).

Viva, Damn. thes. etc. Qu. prodr. n. 3: Praemitto demum Pontificem ex cathedra loqui idem esse ac Pontificem tamquam Doctorem et Magistrum a

Christo Domino constitutum alloqui Ecclesiam sibi demandatam, proponendo illi, quae ab omnibus fidelibus infallibiliter credenda aut observanda sunt. *Salmer.*, Comm. in S. Script. IV, 403: Quod Pontifices Romani et Petri successores a fide defecerint, facilius quidem est asserere, quam firmis historicorum testimoniis comprobare. Si tamen quisquam umquam talis fuit, respondemus unumquemque ex Romanis Pontificibus bifariam considerari posse: Uno quidem modo quatenus privata persona est, — et quatenus talis est, nihil inconvenit, si errores in fidem concipere et tenere possit. Quatenus vero Vicarius est Iesu Christi et Petri successor, cathedramque eius publice moderatur et fidem praedicat, sive dubia emergentia auctoritate sua definit, quem alii sequi debeant, quatenus talis, inquam, est et consulto et serio dogmata fidei decidit, credimus et indubitata fide asserimus illum in his, quae eiusmodi sunt, errare non posse, non quidem a seipso, sed ob assistentem illi Spiritum Sanctum, et ob Ecclesiam universalem, quae pastoris sui vocem audire praecipitur. *Melch. Can.* l. c. VI, 8: Non enim fides interior Romani Pontificis Ecclesiae est necessaria; nec illius occultus et privatus mentis error Ecclesiae Christi nocere potest. Quapropter non est necesse, ut interioris fidei conservatione Romanis Pontificibus Deus semper assistat. At quod, dum ea decernunt, quae fidelibus credenda sunt, dumque Ecclesiam Christi in fide dirigunt, non deficiant, sed divina manu teneantur, id Ecclesiae opus est, idque proinde Romanis Episcopis etiam imbecillis, et alias privatim errantibus non negabitur, ne videlicet per publicae potestatis errorem Ecclesiam faciant in communi veritatis ignoratione versari. Vgl. Scheeben, Dogm. I, 320. Heinrich, Dogm. Theol. II, 254.

Manche Theologen nehmen überdies an, die göttliche Vorsehung lasse es nicht zu, daß der Papst, selbst auch nur als Privatperson betrachtet, einer formellen Häresie verfalle. So u. a. *Suar.*, De fide disp. 10, sect. 6, n. 11. *Bellarm.*, De Rom. Pont. IV, 6: Probabile est pieque credi potest summum Pontificem non solum ut Pontificem errare non posse, sed etiam ut particularem personam haereticum esse non posse, falsum aliquid contra fidem pertinaciter credendo. Vgl. Andries a. a. O. S. 414. Heinrich a. a. O. S. 257.

4. Da die höchste Lehrgewalt des Papstes (suprema magisterii potestas) gemäß der beständigen Ueberlieferung der Kirche und der Natur der Sache einen wesentlichen Bestandtheil des Primates bildet, so sind alle Zeugnisse der Heiligen Schrift und der Tradition, welche die göttliche Einsetzung des Primates des römischen Bischofes darthun, ebensoviele directe Beweise für die göttliche Einsetzung seines höchsten und universalen Lehramtes. Anderseits müssen sie als indirecte Beweise für die Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes gelten; denn die Verheißungen Christi waren ja an das von ihm für alle Zeiten eingesetzte Lehramt gerichtet (a). Einen directen biblischen Beweis hat die kirchliche Tradition, wie das Vaticanum andeutet, in der dem hl. Petrus bezüglich seines Glaubens zu theil gewordenen Verheißung und dem sich daran anschließenden Auftrag gefunden (b).

a) Matth. 16, 18 (§ 132, 2 a). Die der Kirche hier verheißene Indefectibilität bedeutet vor allem auch die unwandelbare Reinheit ihres Glaubens und ihrer Lehre. Auch diese soll, gemäß der Verheißung Christi, dadurch gesichert sein, daß die Kirche auf dem Primate Petri und seiner Nachfolger wie auf einem festen

Felsenfundamente ruht und also unzertrennlich mit demselben verbunden bleibt. Darin ist die Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes implicite ausgesprochen. Könnte der Papst in seinen die ganze Kirche bindenden Lehrentscheidungen irren, so würde entweder die ganze Kirche mit ihm irren, d. h. „von den Pforten der Hölle überwältigt", ihrem Wesen nach vernichtet werden, oder sie würde sich von dem Papste, dem von Christus bestimmten Fundamente, trennen und dann wiederum aufhören, die wahre Kirche zu sein. Weder das eine noch das andere darf den Verheißungen Christi gemäß geschehen: mithin muß es unmöglich sein, daß der Papst in seinem Lehramte dem Irrthum verfalle.

Ein ganz ähnlicher indirecter Beweis ergibt sich aus Joh. 21, 15 ff. (§ 132, 2 b). Indem hier der Primat unter dem Bilde des Hirtenamtes dargestellt wird, tritt es noch klarer hervor, daß derselbe auch die höchste Lehrgewalt in der Kirche einschließe. Die „geistliche Weide" begreift vor allem auch die Vermittlung der heilbringenden Wahrheit in sich. Wenn aber der Papst von Christus zum höchsten Hirten über die ganze Herde gesetzt, und wenn ihm die ganze Herde zum Gehorsam verpflichtet ist, so mußte Christus auch dafür Sorge tragen, daß dieser höchste Hirte die ihm anvertraute Herde niemals auf die giftige Weide des Irrthums führen könne. Durch die dem Lehramte überhaupt und dem Apostel Petrus speciell gegebenen Verheißungen (der Unfehlbarkeit) ist diese Bedingung erfüllt.

b) Luc. 22, 31: Ait autem Dominus (in der Abschiedsrede vor seinem Leiden): Simon, Simon, ecce satanas expetivit vos, ut cribraret sicut triticum: (32) ego autem rogavi pro te, ut non deficiat fides tua; et tu aliquando conversus (καὶ σύ ποτε ἐπιστρέψας) confirma fratres tuos.

Auf den Lehrprimat Petri wird die Stelle schon bezogen bei *Leo M.*, Serm. 4 (al. 3), 3: Commune erat omnibus Apostolis periculum de tentatione formidinis, et divinae protectionis auxilio pariter indigebant, quoniam diabolus omnes exagitare, omnes cupiebat elidere; et tamen specialis a Domino Petri cura suscipitur, et pro fide Petri proprie supplicatur, tamquam aliorum status certior sit futurus, si mens Principis victa non fuerit. In Petro ergo omnium fortitudo munitur, et divinae gratiae ita ordinatur auxilium, ut firmitas, quae per Christum Petro tribuitur, per Petrum Apostolis conferatur. Ibid. c. 4. . . . Quod nunc quoque procul dubio facit, et mandatum Domini pius pastor exsequitur, confirmans nos cohortationibus suis, et pro nobis orare non cessans, ut nulla tentatione superemur.

Maldon., Comm. in h. l.: Non dubium, quin ad futuram Petri negationem Christus alludat (V. 31), sed ut paulo antea dicebamus, longius etiam respexit, non solum ad eas tentationes, quas Petrus ceterique omnes Apostoli ipsi per se viventes, sed ad eas etiam, quas eorum successores, i. e. Ecclesia umquam subituri essent. Sic enim dicit: *Ego rogavi pro te, ut non deficiat fides tua*, quomodo alio dixit loco: *Ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi.* — Et est per se credibile tamdiu Christum orare, ne fides Petri deficiat, quamdiu eam diabolus tentat. Tentat autem semper semperque tentabit, donec militabit Ecclesia; semper ergo Christus orabit. Quodque dicit Petro, eius quoque successoribus totique Ecclesiae dictum putandum est; tamque certi debemus esse successorum Petri totiusque Ecclesiae fidem non defuturam, quam certi sumus eius, cum tentatus est, fidem non defecisse. — Itaque recte ex hoc loco antiqui gravesque auctores collegerunt, Ecclesiae Romanae et successorum in ea Petri fidem fore per-

petuam. Omnis enim Ecclesiae fides asserebatur in Petro, qui Ecclesiae caput futurus erat.

Das ἐπιστρέψας (conversus) V. 32 wird von vielen ältern und neuern Exegeten mit hingegen oder wiederum (entsprechend dem hebräischen שׁוּב) übersetzt. So schon von *Maldon.* l. c.: Mihi hebraismus videtur esse, quo repetitio significatur, ut apud Latinos his dictionibus *rursus* aut *iterum*, ut: *Deus tu conversus vivificabis nos* (Ps. 84, 7), id est, tu qui nos occidisti, iterum vivificabis. Similiter hoc loco: *Tu conversus confirma fratres tuos*, id est, sicut ego te confirmavi, tu iterum fratres tuos confirma (vgl. Kaulen, Handbuch zur Vulgata S. 201). Für die Uebersetzung mit „nachdem du dich bekehrt hast" tritt u. a. ein Schanz, Commentar über das Evangelium des hl. Lucas S. 517.

Maldon. ibid. (zu Tu aliquando etc.): Hinc demum manifestum est nec de illo solum tempore, quo negavit Petrus, nec de ipso solum Petro, sed de omnibus eius successoribus loqui Christum. Nec enim tempore Passionis ceteros Apostolos Petrus confirmavit, et confirmandi alios necessitas perpetua futura erat. Itaque in persona Petri omnes Petri successores iubet fratres in fide firmare. Quomodo firmare possunt, si errare ipsi possunt?

Kistemaker, Erklär. zu Luc. 22, 32: „Deine ‚Brüder' heißt hier nicht die Apostel; die bedurften solcher Befestigung nicht; sondern die andern Gläubigen; auch nicht sowohl die bei Lebzeiten der Apostel, sondern die nach deren Tode. Die sollte er befestigen, d. h. er und seine Nachfolger, die auf seinem Stuhle sitzen würden. Denn die Verheißungen der Macht und Würde, welche Jesus den Aposteln gibt, gehen auf ihre Nachfolger über, sind von jenen und diesen zu verstehen.... So werden denn mit Grund die Worte des Herrn: ‚Ich habe für dich gebetet' u. s. f., auf des Petrus Nachfolger bezogen. Das thaten kirchliche Lehrer in den ersten Jahrhunderten. Wieviel mehr thun wir es, die nach (beinahe) 18 Jahrhunderten Zeugen sind des unwandelbar auf des Petrus Stuhl fortbestehenden Glaubens als einer Wirkung dieses Gebetes Jesu des Herrn! Wie viele von andern Aposteln gegründete, vormals blühende Kirchen sind im Sturme der Zeit untergegangen! Die zu Korinth, zu Ephesus, zu Philippi, zu Alexandrien und so viele andere; ja auch die zu Antiochien, wo Petrus eine Zeitlang seinen Sitz nahm; auch die in der Erstlingsgemeinde zu Jerusalem; da hingegen bei allen Stürmen, öftern und wüthendern, als jene erlitten, Petri Stuhl im Glauben unerschüttert wie der Fels im Meere bestand und besteht, die Brüder und Brüdergemeinden festigend und mit sich einigend zu einem Bunde des heiligen Glaubens."

Wie in der Verheißung des Primates Matth. 16, 18, so ist auch hier Persönliches, dem Apostel allein Eigenthümliches, und Amtliches, auch den Nachfolgern Petri Geltendes, miteinander verbunden. Für Petrus selbst hat der Herr erfleht, daß auch sein persönlicher Glaube nie wankte, nicht bloß, daß seine Lehre, wodurch er seine Brüder stärken sollte, nie gebräche. Den Nachfolgern Petri gilt nur das letztere; denn nur das Amt Petri und seine Prärogativen sollen in ihnen fortdauern und müssen, der Kirche wegen, fortdauern.

Melch. Can. l. c. VI, 8: Aliud est in Petro, quod spectat ad hominis privatam excellentiam, aliud quod pertinet ad communem Ecclesiae utilitatem. Quod negavit Christum, hominis erat; quod confirmavit fratres, erat Ecclesiae. Illud proprium, hoc commune erat. Similiter, quod fides Petri propria semper interius servaretur, hominis privilegium erat; quod vero aliis confirmandis solidam fidem proponeret, nec in fidei iudicio deficeret, Ecclesiae publicum privilegium erat. Romanus igitur Episcopus non fuit haeres aut privilegiorum

aut culparum Petri propriarum, quae videlicet ex accidenti publicae Petri potestati coniungebantur, sed successit in his, quae spectabant ad Ecclesiae communes et necessarias commoditates. . . . Sic omnino privilegium fidei indeficientis, quod in Petro personale etiam fuit, ad Episcopos Romanos transmissum est, non in eo quod Petri erat peculiare, sed in eo quod commune erat Ecclesiae. Vgl. oben n. 3. *Ballerini*, De vi ac ratione Primatus Rom. Pontif. c. 15, § 9.

5. Der beständige Glaube der Kirche an den Lehrprimat des Papstes und die Unfehlbarkeit seines Lehramtes ist zunächst durch die Thatsache bezeugt, daß der Apostolische Stuhl zu allen Zeiten Lehrentscheidungen für die ganze Kirche gegeben und die Kirche sich denselben stets unterworfen, sie mithin als definitiv und irreformabel betrachtet hat (a). Von den heiligen Vätern wird die Nothwendigkeit dieser Unterwerfung oder der Einheit des Glaubens mit dem Apostolischen Stuhl auch ausdrücklich aus dem Wesen des Primates abgeleitet oder durch den Hinweis auf denselben begründet (b). Auch wird die Indefectibilität der Glaubens der römischen Kirche oder der Nachfolger des hl. Petrus, d. i. die Unfehlbarkeit der von ihnen der Kirche gepredigten Lehre, direct von ihnen bezeugt (c). In einmüthiger Weise hat auch die spätere kirchliche Wissenschaft bis zum Anfang der neuern Zeit (14. und 15. Jahrhundert) die Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes verfochten (d).

a) Schon die ältesten Häresien wurden durch Entscheidungen des Apostolischen Stuhles gerichtet (der Ebionitismus, Gnosticismus, Marcion, die Montanisten). Novatian wurde von Papst Cornelius, Sabellius von Papst Dionysius und Papst Felix, Photinus von Papst Julius verurtheilt (vgl. Hagemann a. a. O.). Gegen Apollinaris und Macedonius erließ Papst Damasus seine berühmte Epistola tractatoria; Innocenz I. bestätigte die afrikanischen Synoden gegen Pelagius; der hl. Augustinus wies darauf hin mit den Worten: Causa finita est (§ 138, 2 b). Den Semipelagianismus verwarf Papst Cölestin, den Eutychianismus Leo d. Gr. in seinem Schreiben an die Synode zu Chalcedon. Solche universale Lehrentscheidungen ziehen sich durch alle Jahrhunderte hindurch bis herab zur Verwerfung des Jansenismus, Gallikanismus, Hermesianismus, bis zur Encyklika Quanta cura (8. Dec. 1864) u. s. w. Daß die Kirche auch nur in einem Falle eine solche Entscheidung zurückgewiesen habe, ist unerhört.

Die Verurtheilung des Papstes Honorius auf dem sechsten allgemeinen Concil ist kein Gegenbeweis. Nicht weil er eine Lehrentscheidung getroffen hatte, oder weil diese etwa heterodox gewesen wäre, wurde Honorius verurtheilt (seine Anordnungen waren bloß disciplinärer Art), sondern weil er es unterlassen (aus Sorglosigkeit oder Mangel an Einsicht), die Zweideutigkeiten des Sergius, durch welche der Monotheletismus bemäntelt werden sollte, aufzudecken und entschieden zu verurtheilen, weil er (der Rechtgläubigkeit des Sergius vertrauend und im vermeintlichen Interesse des Friedens) verbot, von zwei Thätigkeiten in Christo bezw. von einer Thätigkeit zu reden. Wie das über ihn ausgesprochene Anathem zu verstehen sei, erhellt aus dem Schreiben Papst Leo's II. an die orientalischen Bischöfe und den Kaiser, durch welches er die Beschlüsse jenes Concils bestätigte. Es traf ihn, weil er durch jene Unterlassung der Häresie Vorschub geleistet hatte (qui hanc Apostolicam Ecclesiam non Apostolicae traditionis

doctrina lustravit, sed profana proditione immaculatam maculari permisit). Der in den sogen. Verurtheilungsformeln vom Concil gebrauchte Ausdruck haereticus besaß nachweislich auch damals schon die weitere Bedeutung von *fautor* haereseos. In dem vorausgehenden Decrete heißt es: Simulque anathematizari praevidimus et Honorium, qui fuerat Papa antiquae Romae, eo quod invenimus per scripta, quae ab eo facta sunt ad Sergium, quia in omnibus eius mentem secutus est, et impia dogmata confirmavit. In einem Briefe an die Bischöfe Spaniens schrieb Papst Leo II. im gleichen Sinne: Qui (Honor.) flammam haeretici dogmatis non ut decuit Apostolicam auctoritatem incipientem exstinxit, sed negligendo confovit. Endlich ist zu beachten, daß dasselbe Concil in sehr deutlicher Weise für die Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes Zeugniß ablegte (siehe unten S. 761. Ep. *Agath. P.*). Es hat also gewiß nicht die Absicht haben können, Papst Honorius wegen einer häretischen Glaubensentscheidung (definitio ex cathedra) zu verurtheilen, abgesehen davon, daß die betreffenden Briefe des Papstes an Sergius (wie schon Papst Johannes IV. und der Abt Maximus nachwiesen) durchaus keinen häretischen Gedanken enthalten.

Vgl. *Nat. Alex.*, Hist. eccl. saec. VII. diss. II, prop. 3: Concludamus itaque Honorium a VI. Synodo damnatum non fuisse ut haereticum, sed ut haereseos et haereticorum fautorem utque reum negligentiae in illis coërcendis; et juste fuisse damnatum, quia eadem culpa erroris fautores ac auctores ipsi tenentur. *Thomassin* l. c. diss. 20. *Ballerini* l. c. § 7—10. Schwane, Dogmengesch. der patr. Zeit S. 485. Hergenröther, Anti-Janus S. 52; Kath. Kirche und christl. Staat S. 940. *B. Jungmann,* Diss. selectae II, 383. Heinrich, Dogm. Theol. II, 444 und die reiche dort genannte neuere Literatur.

Ueber andere vorgeblich irrige Lehrentscheidungen der Päpste siehe *Bellarm.* l. c. c. 10—14. Hergenröther, Anti-Janus S. 48. Heinrich a. a. O. S. 437.

b) und c) Das sehr bestimmte Zeugniß *Iren.,* Adv. haer. III, 3, 2 siehe oben § 133, 2 b.

Orig., In Matth. (16, 18) tom. XII, 12: Nec enim adversus Petram, super quam Christus Ecclesiam aedificat, nec adversus Ecclesiam portae inferi praevalebunt. Quemadmodum neque *via colubri super petram* iuxta id, quod in Proverbiis scriptum est, reperiri possit. Quod si adversus aliquem portae inferi praevalebunt, qui talis erit, neque Petra, super quam Christus Ecclesiam aedificat, nec Ecclesia a Christo super Petram aedificata fuerit. Petra quippe serpenti inaccessa est, et fortior portis inferi sibi adversantibus, adeo ut propter robur illius, portae inferi adversus eam non praevalebunt. *Cypr.*, De unit. Eccl. 4: Hanc unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit? Qui Ecclesiae renititur et resistit [qui cathedram Petri, super quam fundata est Ecclesia, deserit], in Ecclesia se esse confidit, quando et B. Apostolus Paulus hoc idem doceat et sacramentum unitatis ostendat dicens: *Unum corpus et unus spiritus*. . . . (Eph. 4, 4—6). Man nehme dazu die ganze Lehre Cyprians über den Primat Petri als Anfang und Wurzel der kirchlichen Einheit. Siehe oben S. 715. Ep. 59, 19 (§ 133, 3).

Optat., De schism. Donat. II, 5. *Hier.,* Ep. 15 (al. 57), 2; Adv. Ruf. I, 1 (§ 133, 3. 4 b); II, 12: Scito Romanam fidem apostolico ore laudatam istiusmodi praestigias non recipere, etiamsi Angelus aliter annuntiet, quam semel praedicatum est. *Ambr.,* Ep. 42, 5: Credatur Symbolo Apostolorum, quod ecclesia Romana intemeratum semper custodit et servat. Enarr. in Ps. 40, n. 19: Ipse est Petrus, cui dixit: *Tu es Petrus, et super hanc petram aedi-*

ficabo Ecclesiam meam. Ubi ergo Petrus, ibi Ecclesia; ubi Ecclesia, ibi nulla mors, sed vita aeterna. *Aug.,* Ps. c. part. Donat. (lit. S.): Venite fratres, si vultis, ut inseramini in vite. — Dolor est cum vos videmus praecisos ita iacere. — Numerate sacerdotes vel ab ipsa Petri sede, — Et in ordine illo patrum quis cui successit, videte: — Ipsa est petra, quam non vincunt superbae inferorum portae.

Ep. 43, 7; Serm. 131, 10 (§ 133, 3; 138, 2); Serm. 30. De accedent. ad gr. (Nova Bibl. PP. I, 273): Cognosceris iam (die arianische Häresie) quae sis; omnibus palam facta es, qualis sis. Non crederis veram fidem tenere catholicam, quae fidem non doces esse servandam romanam. Quaeris enim, quantum in te est, etiam ipsius fidei catholicae fundamenta subvertere. Die deutlichste directe Beweisstelle für die Infallibilität des päpstlichen Lehramtes würde Ep. 105 (al. 166), 16 sein (Neque enim sua sunt quae dicunt [die unwürdigen Träger des kirchlichen Lehramtes], sed Dei, qui in cathedra unitatis doctrinam posuit veritatis), wenn dem Zusammenhange gemäß unter der cathedra unitatis der römische Stuhl zu verstehen wäre. Augustinus scheint aber das (einheitliche) Lehramt der Kirche oder den Episkopat im ganzen damit bezeichnen zu wollen. *Petr. Chrysol.,* Ep. ad Eutych. Presb. (int. Ep. *Leonis M.* Ep. 25) 2: In omnibus autem hortamur te, frater honorabilis, ut his, quae a beatissimo Papa Romanae civitatis scripta sunt, obedienter attendas: quoniam B. Petrus, qui in propria sede et vivit et praesidet, praestat quaerentibus fidei veritatem. Nos enim pro studio pacis et fidei extra consensum Romanae civitatis Episcopi causas fidei audire non possumus.

Ephrem., Comm. in Ios. 24: „Dieser gewaltige Stein, den Josua unter der Terebinthe bei der Stiftshütte aufstellte, und von dem es heißt, daß er alle Worte gehört, die Gott durch Josua zu ihnen geredet, war ein Vorbild des Simon Petrus. Denn dieser hatte die Gebote, welche Christus gab, gehört und war Zeuge der Wunder, und er hat beide, unter Mitwirkung der übrigen Apostel, allen Völkern der Erde verkündigt." Encom. in Petr. et Paul. etc.: „Sei gegrüßt, Salz der Erde, das nie seine Kraft verlieren kann. Sei gegrüßt, Licht der Welt, das im Aufgange bleibt und allerwärts leuchtet, das die in Finsterniß Schmachtenden erleuchtet, und ohne Nahrung zu bedürfen, allzeit brennt. Das Licht ist Christus, die Lampe ist Petrus, das Oel aber der Beistand des Heiligen Geistes." *Epiph.,* Ancor. 11: „Dem Petrus offenbarte der Vater seinen eingeborenen Sohn, und deshalb wird er glückselig gepriesen. Petrus macht seinerseits den Heiligen Geist kund; denn so geziemte es sich für den, der unter den Aposteln der erste, der, sage ich, jener unerschütterliche Fels ist, auf den die Kirche Gottes gegründet ist und den die Pforten der Hölle nicht überwältigen. Unter diesen Pforten aber sind die Irrlehren und die Urheber der Irrlehren zu verstehen. In jeglicher Weise ist der Glaube fest gegründet in ihm, der die Schlüssel des Himmelreiches empfing, und der auf Erden löset und im Himmel bindet. Denn bei ihm findet sich die Lösung aller schwierigen Glaubensfragen."

Als die wichtigsten Zeugnisse der Tradition müssen die Aussprüche der Päpste selbst gelten (siehe oben § 133, 4 b). In ihnen prägt sich, vermöge der Stellung und des Ansehens ihrer Urheber, der Glaube der ganzen Kirche am deutlichsten aus.

Außer den § 133, 3 b und § 138, 2 angeführten vgl. *Leo M.,* Serm. 3 (al. 2), 2: Firmitas fundamenti, cui totius Ecclesiae superstruitur altitudo, nulla incumbentis sibi templi mole lacessit. Soliditas enim illius fidei, quae in Apostolorum Principe est laudata, perpetua est; et sicut permanet, quod in Christo

Petrus credidit, ita permanet, quod in Petro Christus instituit. Ibid. c. 3: Manet ergo dispositio veritatis, et B. Petrus in accepta fortitudine petrae perseverans suscepta Ecclesiae gubernacula non reliquit. . . . Tanta enim divinitus soliditate munita est (fides Petri), ut eam neque haeretica umquam corrumpere pravitas nec pagana potuerit superare perfidia. Serm. 4, 3. 4. (oben n. 4 b).

Gelas., Ep. 14 ad Graec.: Duodecim certe fuere Apostoli, paribus meritis parique dignitate suffulti; cumque omnes aequaliter spirituali luce fulgerent, unum tamen principem esse ex illis voluit Christus, eumque dispensatione mirabili in dominam gentium Romam direxit, ut in praecipua urbe vel prima primum et praecipuum dirigeret Petrum. Ibique, sicut doctrinae virtute sublimis emicuit, ita sanguinis gloriosa effusione decoratus, aeterno hospitio conquiescit, praestans Sedi, quam ipse benedixit, ut a portis inferi numquam pro Domini promissione vincatur, omniumque sit fluctuantium tutissimus portus. In quo qui requieverit, beata et aeterna statione gaudebit; qui vero contempserit, ipse videbit, qualia genera excusationum in die obtendat iudicii. *Agath.*, Ep. ad Patr. Syn. VI (Const. III): Qui (Petrus) et spirituales oves Ecclesiae ab ipso Redemptore omnium terna commendatione pascendas suscepit; cuius annuente praesidio, haec Apostolica eius Ecclesia numquam a via veritatis in qualibet erroris parte deflexa est; cuius auctoritatem, utpote Apostolorum omnium Principis, semper omnis catholica Christi Ecclesia et universales Synodi fideliter amplectentes, in cunctis secutae sunt, omnesque venerabiles Patres apostolicam eius doctrinam amplexi, per quam et probatissima Ecclesiae luminaria claruerunt, et sancti quidem Doctores orthodoxi venerati et secuti sunt, haeretici autem falsis criminationibus ac derogationum odiis insecuti. . . . Quae per Dei omnipotentis gratiam a tramite apostolicae traditionis numquam errasse probabitur, nec haereticis novitatibus depravata succubuit; sed ut ab exordio fidei christianae percepit ab auctoribus suis Apostolorum Christi principibus, illibata fine tenus permanet, secundum ipsius Salvatoris divinam pollicitationem . . ., *Petre, Petre,* inquiens, *ecce satanas expetivit* etc.

Das Concil nahm das Schreiben mit dem Rufe entgegen, durch Agatho habe Petrus gesprochen. Das Gleiche war früher auf dem Concil zu Chalcedon mit dem dogmatischen Schreiben des Papstes Leo an Flavian geschehen.

Wenn die genannten und andere Synoden den Inhalt der dogmatischen Schreiben der Päpste einer eingehenden Prüfung unterzogen, so geschah das nicht in der Absicht, dieselben je nach Umständen zu verwerfen oder zu reformiren, sondern um bei ihrer Glaubensentscheidung sich aufs genaueste an deren Inhalt anzuschließen. Siehe oben S. 736. Vgl. Heinrich a. a. O. S. 368. Die Glaubensformel des Papstes Hormisdas siehe oben § 133, 3. Ueber die Tradition im allgemeinen vgl. *Bellarm.* l. c. c. 3. Heinrich a. a. O. S. 325—388. Schwane a. a. O. S. 847—893. Guéranger, Die höchste Lehrgewalt des Papstes (deutsch, Mainz 1870) S. 115—158. Hettinger, Lehrb. der Fundamentaltheol. II, 289.

d) Die Lehre der großen Scholastiker über den Primat siehe oben § 133, 5. Daß der Primat des Papstes auch das höchste und universale kirchliche Lehramt umfasse, wird von allen vorausgesetzt und insbesondere auch vom hl. Thomas als ein feststehender Glaubenssatz behandelt. Hiermit ist aber implicite auch die Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes behauptet. Vgl. *Anselm.*, *Bern.*, *Bonav.* l. c. (§ 133, 5).

S. Thom., C. Gent. IV, 76 (S. 717 f.). 2, 2, q. 1, a. 10: Ad illius ergo auctoritatem pertinet editio symboli, ad cuius auctoritatem pertinet finaliter determinare ea, quae sunt fidei, ut ab omnibus inconcussa fide teneantur. Hoc autem pertinet ad auctoritatem summi Pontificis, ad quem maiores et difficiliores Ecclesiae quaestiones referuntur. Unde et Dominus Luc. 22, 31 Petro dicit, quem summum Pontificem constituit: *Ego pro te rogavi. . . .* Et huius ratio est, quia una fides debet esse totius Ecclesiae, secundum illud 1 Cor. 1, 10: *Idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata;* quod servari non posset, nisi quaestio fidei exorta determinetur per eum, qui toti Ecclesiae praeest; ut sic eius sententia a tota Ecclesia firmiter teneatur. Et sic ad solam auctoritatem summi Pontificis pertinet nova editio symboli, sicut et omnia alia, quae pertinent ad totam Ecclesiam, ut congregare Synodum generalem et alia huiusmodi. Ibid. q. 11, a. 2 ad 3: Postquam autem essent auctoritate universalis Ecclesiae determinata (streitige Glaubensfragen), si quis tali ordinationi pertinaciter repugnaret, haereticus censeretur. Quae quidem auctoritas principaliter residet in summo Pontifice. Quodl. IX, q. 8, a. 1 (§ 139, 2 a). Comm. in Matth. 16, 18. Ueber die lehramtliche Unfehlbarkeit der Kirche überhaupt siehe 2, 2, q. 1, a. 9: Sed contra est, quod Ecclesia universalis non potest errare, quia a Spiritu Sancto gubernatur, qui est Spiritus veritatis; hoc enim promisit Dominus discipulis, Ioan. 16, 13 dicens: *Cum venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem.* Ibid. q. 5, a. 3: Formale autem obiectum fidei est veritas prima, secundum quod manifestatur in Scripturis sacris et doctrina Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima. Unde quicumque non inhaeret, sicut infallibili et divinae regulae, doctrinae Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima in Scripturis sacris manifestata, ille non habet habitum fidei, seu ea, quae sunt fidei, alio modo tenet quam per fidem. Vgl. Leitner a. a. O. S. 57 (oben § 133, 5). v. Schäzler, Die päpstliche Unfehlbarkeit aus dem Wesen der Kirche bewiesen (Freib. 1870) S. 64. Heinrich a. a. O. S. 388.

Ueber die zuerst im 14. und noch mehr im 15. Jahrhundert hervorgetretene Opposition gegen den Primat des Papstes und sein höchstes unfehlbares Lehramt, welche zuletzt in dem Gallikanismus und in Deutschland in dem Febronianismus und Josephinismus sich verkörperte, siehe Cardinal Litta, Briefe über die sogen. vier Artikel des Clerus von Frankreich. Deutsch Münster 1844. Phillips, Kirchenrecht II, § 135 ff. Hergenröther, Kath. Kirche und christl. Staat S. 944. Heinrich a. a. O. S. 404 und die dort genannte Literatur.

Wie die frühere kirchliche Wissenschaft die dogmatische Qualität der in Rede stehenden Lehre beurtheilt habe, siehe *Melch. Can.* l. c. VI, 7: Sed quaeris, Eritne haereticum asserere, Romanam Ecclesiam degenerare quoque ut ceteras posse, et Apostolicam etiam Sedem a fide posse Christi deficere? Huic quaestioni breviter respondemus: Nolumus hic Ecclesiae sententiam praevenire, sed si ad generale Concilium referatur, haereseos nota illi inuretur. *Bellarm.,* De Rom. Pont. IV, 2: Quarta sententia, . . . Pontificem . . . non posse ullo modo definire aliquid haereticum a tota Ecclesia credendum: haec est communissima opinio fere omnium Catholicorum. Dazu bemerkt Bellarmin in den Recognitiones: Rectius dictum fuisset, haec est communissima *sententia.* Opinio enim incertitudinem habet, eam vero sententiam certam esse credimus, atque ut talem in sequenti capite defendimus. An der erstgenannten Stelle hatte er gesagt, die entgegengesetzte Lehre sei zwar nicht häretisch, sed erronea et haeresi

proxima. Dazu die Recogn.: Rectius dicemus nos non audere eam sententiam plane haereticam iudicare, quoniam qui sententiam illam sequuntur, neque ab Ecclesia ipsi damnati, neque libri eorum prohibiti umquam fuerunt. Videri tamen nobis ita manifeste erroneam, ut merito possit Ecclesiae iudicio haeretica damnari. *Suar.*, De fide disp. 5, sect. 8: Veritas catholica est, Pontificem definientem ex cathedra esse regulam fidei, quae errare non potest, quando aliquid authentice proponit universae Ecclesiae, tamquam de fide divina credendum. Ita docent hoc tempore omnes catholici Doctores, et censeo rem esse de fide certam.

Die innern theologischen oder speculativen Beweisgründe für das Dogma wurden oben bereits angedeutet (n. 4) und sind auch in den mitgetheilten Zeugnissen der Tradition vielfach entwickelt. Sie gehen alle zurück auf die Idee des Primates und die dadurch bedingte Stellung des Papstes als Hirt und Lehrer der ganzen Kirche, als Mittelpunkt und Hort der kirchlichen Einheit, als Stellvertreter Christi. Vgl. Heinrich a. a. O. S. 458. v. Schäzler a. a. O. S. 30. Hettinger, Die kirchliche Vollgewalt des Apostol. Stuhles (Freib. 1873) S. 128. 160. Phillips, Kirchenrecht II, 325; Lehrb. des Kirchenrechts S. 792.

Das Nähere über die Aufgaben des kirchlichen Lehramtes und die verschiedenen Formen seiner Bethätigung sowie über die Quellen (materielle und Erkenntnißquellen) der kirchlichen Glaubenslehre siehe § 3—16.

Zweite Abtheilung.

Die Weihegewalt der Kirche.

I. Die heiligen Sacramente.

Erster Artikel.

Allgemeine Lehren.

§ 141.

Wesen und Bedeutung der heiligen Sacramente im allgemeinen. Ihr Begriff.

Die göttliche Weihegehalt der Kirche (potestas *ordinis*, ministerium; siehe § 130, 1) gelangt zur Bethätigung in den von Christus eingesetzten übernatürlichen Gnadenmitteln, den heiligen Sacramenten und dem heiligen Meßopfer. Im weitern Sinne fällt auch die Lehre der Kirche unter den Begriff der übernatürlichen Gnadenmittel, sofern sie eine Bedingung und Ursache der Glaubens und damit zugleich der Theilnahme an den Gnaden der Erlösung ist. Sie vermittelt demnach diese Gnaden nur indirect; hingegen sind die heiligen Sacramente und das heilige Meßopfer an sich und unmittelbar (werkzeugliche) Ursachen der Gnade. Darum sind auch nur sie eine Bethätigung der kirchlichen Weihegewalt. Letztere ist überdies auch in ihrer Fortdauer oder Vererbung durch das Sacrament der Weihe bedingt.

1. Die heiligen Sacramente sind von Christus der Kirche anvertraute geistig-sinnliche Gnadenmittel, durch welche der sündigen Menschheit die Früchte der Erlösung, insbesondere die Gnaden der Rechtfertigung und Heiligung, in mannigfacher Weise und in verschiedenem Maße zugewandt werden sollen. Sie sind demnach die Quellen des Heiles, welche der göttliche Erlöser in seinem Opfertode allen Geschlechtern der Menschen aufgeschlossen hat und in welchem die heiligende und beseligende Kraft seines Blutes allen Heilsbedürftigen zufließt bis zum Ende der Zeiten. So unerschöpflich die Liebe und Gnade des Erlösers an sich ist, so unerschöpflich ist auch der übernatürliche Gnadenreichthum, den die Kirche in den heiligen Sacramenten besitzt. So geheimnißvoll und unbegreiflich das Wirken der Gnade ist, ebensosehr ist auch die Wirksamkeit der Sacramente über alle menschliche Fassungskraft erhaben; ihr Wesen und Wirken kann, wie auch ihr göttlicher Ursprung, nur im Glauben erkannt werden. Sie haben freilich auch eine sinnlich wahrnehmbare Seite, welche ihr inneres Wesen und ihr unsichtbares Wirken symbolisirt und bedingt. So sind sie Abbilder des gottmenschlichen Erlösers, sofern auch in ihm die sichtbare menschliche Natur die Gottheit zugleich verhüllte und offenbarte und ihr als Werkzeug zu göttlichem Wirken diente. Auch sind sie durch diese ihre sinnfällige Seite der Doppelnatur des Menschen und ihrem eigenen Zwecke, der Heiligung des Menschen, aufs vollkommenste angepaßt. Da ferner bei ihrer Spendung der Natur entnommene sinnliche Elemente vielfach verwandt und zu diesem Zwecke geweiht werden, sodann im Sacramente selbst auch als Vehikel der Gnade erscheinen, so erhellt, wie in den heiligen Sacramenten auch die bewußtlose Natur an den Segnungen der Erlösung theilnimmt. In dem erhabensten aller Sacramente, der heiligen Eucharistie, ist diese Theilnahme bis zum denkbar höchsten Grade gesteigert durch die wunderbare innige Beziehung, welche hier zwischen den stofflichen Elementen und der verklärten Menschheit des göttlichen Erlösers obwaltet. Ebenso ist auch die Hingabe des Erlösers an die Menschheit, seine Gemeinschaft mit ihr, in diesem Geheimnisse die vollkommenste und innigste. Der Besitz und Genuß seiner Gottheit und Menschheit, den die heilige Eucharistie gewährt, ist die gnadenreichste Anticipation der zukünftigen himmlischen Vollendung. Nebst dem heiligen Opfer bilden die Sacramente den vorzüglichsten, wesentlichen Inhalt des kirchlichen Cultlebens; ihr Empfang ist das vornehmste Merkmal der Theilnahme an der Gemeinschaft der Kirche und ein wirksames Band der Einheit und wechselseitigen Liebe unter den Gläubigen. Sie sind nebst dem heiligen Opfer und dem geoffenbarten Worte Gottes der größte Reichthum der Kirche und eine Grundbedingung und Quelle ihres übernatürlichen Lebens.

Aus diesen Andeutungen ergibt sich, wie die heiligen Sacramente den innersten Kern des kirchlichen Glaubens und Lebens bilden, wie sie mit allen christlichen Glaubenswahrheiten in inniger Beziehung stehen. Sie sind ein concentrirter Ausdruck des ganzen kirchlichen Glaubens. Dies beweist auch die Geschichte der Häresien. Welche Seite des kirchlichen Dogmas diese auch angreifen mochten, immer wurde die Lehre von den Sacramenten von diesen Angriffen irgendwie mitbetroffen (die häretischen oder schisma-

tischen Lehren der Gnostiker, Manichäer, Novatianer, Montanisten, Donatisten, Pelagianer, Katharer und Waldenser, Wicleffiten und Husiten, der Reformatoren, der Jansenisten u. s. f.).

Trid. Sess. 7, Prooem.: Ad consummationem salutaris de iustificatione doctrinae, quae in praecedenti proxima sessione omnium Patrum consensu promulgata fuit, consentaneum visum est de sanctissimis Ecclesiae Sacramentis agere, *per quae omnis vera iustitia vel incipit vel coepta augetur vel amissa reparatur.* Vgl. Cat. Rom. P. II, c. 1, q. 9. Die Würde und Bedeutung der heiligen Sacramente im allgemeinen hebt der Römische Katechismus (l. c. q. 26) in folgenden Sätzen hervor: Primum, a Domino Salvatore nostro, a quo nihil nisi perfectissimum proficisci potest, instituta esse; praeterea, cum ministrantur, Spiritus Sancti intima cordis nostri permeantis efficacissimum numen praesto esse; deinde admirabili et certa curandarum animarum virtute praedita esse; tum, per ea immensas illas dominicae passionis divitias ad nos derivari. Postremo vero ostendent totum Christianum aedificium firmissimo quidem lapidis angularis fundamento inniti, verum, nisi verbi Dei pradicatione et Sacramentorum usu undique fulciatur, magnopere verendum esse, ne magna ex parte labefactatum concidat; ut enim per Sacramenta in vitam suscipimur, ita hoc veluti pabulo alimur, conservamur, augemur. Vgl. Oswald, Die dogm. Lehre von den heiligen Sacramenten I, 1—19 (2. Aufl.).

2. Der Begriff der Sacramente ist in der kirchlichen Lehre aufs genaueste bestimmt. Sie sind hiernach von Christus eingesetzte äußere oder sinnfällige Zeichen, welche die innere Gnade (der Heiligung) zugleich versinnbilden (significant) und bewirken (signa *effectiva* gratiae). Ein äußeres Zeichen, die innere Gnadenwirkung und die Einsetzung durch Christus sind demnach die wesentlichen Momente ihres Begriffes.

Cat. Rom. P. II, c. 1, q. 8: Ut explicatius, quid Sacramentum sit, declaretur, docendum erit *rem esse sensibus subiectam,* quae *ex Dei institutione, sanctitatis* et *iustitiae* tum *significandae* tum *efficiendae vim habet.* Trid. Sess. 7, Prooem. (siehe oben); Sess. 13, c. 3 (§ 149, 1).

Das Wort sacramentum kommt in der angegebenen Bedeutung in der Heiligen Schrift nicht vor. Die Vulgata gibt oft mit demselben das griechische μυστήριον (Geheimniß) wieder (Weish. 2, 22. Eph. 1, 9 u. a.). Im vorchristlichen profanen Sprachgebrauche ist es gleichbedeutend mit iuramentum; auch wurde das vom Kläger beim Gerichte zu deponirende Unterpfand damit bezeichnet. In dem zuerst genannten Sinne wurde das Wort von Tertullian auf das Taufgelöbniß (den christlichen Fahneneid) übertragen (Ad Mart. 3: Vocati sumus ad militiam Dei vivi iam tunc, cum in sacramenti verba respondimus. De idol. 6).

Die ältern christlichen Schriftsteller bezeichnen mit dem Namen sacramentum die christliche Religion oder Offenbarung (*Tert.,* Adv. Prax. 30: Christianum Sacramentum. Apol. 15: Sacramenti nostri ordinem), den christlichen Cultus oder einzelne Theile desselben. (So schreibt der Bischof Firmilian, zwischen der asiatischen und der römischen Kirche beständen einige Differenzen circa celebrandos dies Paschae et circa multa alia divinae rei sacramenta. *Cypr.,* Ep. 75, 6.)

Wie an einzelnen Stellen der Heiligen Schrift (Apok. 1, 20; 17, 7), so findet sich auch bei den heiligen Vätern sacramentum im Sinne von Zeichen, Symbol

einer heiligen Sache. So nennt Firmilian (l. c. c. 15) die Arche Noe's ein sacramentum Ecclesiae.

Aug., Civ. 10, 5: Sacrificium ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est, sacrum signum est. Ep. 138, 1, 7: Quae (signa) cum ad res divinas pertinent, Sacramenta appellantur.

Endlich gebrauchen die heiligen Väter das Wort auch zur Bezeichnung der Culthandlungen, welche jetzt allgemein und ausschließlich die Sacramente der Kirche genannt werden. So zuerst Tertullian und Cyprian.

Den Begriff der Sacramente erörtert bereits der hl. Augustinus. Sie sind wirksame Zeichen der Gnade. Auch im Alten Bunde waren Sacramente, d. h. symbolische Culthandlungen, von Gott angeordnet. Aber diese verliehen die Gnade nicht, sondern wiesen nur hin auf das zukünftige Heil in Christo.

Aug., Serm. 272 (al. 16): Ista ideo dicuntur Sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur, speciem habet corporalem; quod intelligitur, fructum habet spiritalem. De doctr. chr. II, 1, 1: Signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire. Es gibt signa *naturalia* und signa *data* (frei erwählte). Letztere sind entweder von Menschen oder von Gott bestimmt. Zu den letztern gehören die Sacramente des Alten und Neuen Bundes. Jene entsprachen dem Gesetze der Furcht, diese sind dem Gesetze der Freiheit oder der Gnade angepaßt. Ibid. III, 6, 10; 9, 13: Hoc vero tempore posteaquam resurrectione Domini nostri manifestissimum indicium nostrae libertatis illuxit, nec eorum quidem signorum, quae iam intelligimus (die vorbildlichen des Alten Bundes), operatione gravi onerati sumus; sed quaedam pauca pro multis, eademque factu facillima, et intellectu augustissima, et observatione castissima ipse Dominus et apostolica tradidit disciplina: sicuti est Baptismi Sacramentum et celebratio corporis et sanguinis Domini. (Ueber den darin sich offenbarenden Erziehungsplan Gottes siehe De vera rel. 33.) C. lit. Petil. II, 37, 87: Lex enim et Prophetae usque ad Ioannem Baptistam Sacramenta habebant *praenuntiantia rem futuram;* nostri vero temporis Sacramenta venisse testantur, quod illa venturum esse praedicabant. Enarr. in Ps. 73, n. 2: Sacramenta Novi Testamenti *dant salutem,* Sacramenta Veteris Testamenti *promiserunt* Salvatorem. . . . Mutata sunt Sacramenta, facta sunt faciliora, pauciora, salubriora, feliciora. Vgl. Qu. in Lev. 84. J. Bach, Die Siebenzahl der Sacramente (Regensburg 1864) S. 15. F. Probst, Sacramente und Sacramentalien in den ersten christl. Jahrh. (Tüb. 1872) S. 1 ff. Schanz, Die Lehre von den heiligen Sacramenten der katholischen Kirche (Freib. 1893) S. 25 ff. *J. B. Sasse,* Institutiones theol. de Sacramentis. Frib. 1897/98. Gihr, Die heiligen Sacramente der kathol. Kirche. Für die Seelsorger dogmatisch dargestellt. Freib. 1897.

Hieran schließen sich die Erörterungen und die Definitionen der spätern kirchlichen Wissenschaft aufs engste an. Vgl. z. B. *Isid. Hisp.,* Etym. VI, 18: Ob id dici Sacramenta, quia sub tegumento rerum corporalium virtus divina secretius operatur, nempe a secretis virtutibus vel sacris. *Hugo a S. Vict.,* De Sacr. I, p. 9, c. 2: Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum, ex similitudine repraesentans, ex institutione significans, et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam. Summa tr. II, c. 1: Sacramentum est visibilis forma invisibilis gratiae in ea collatae. *Petr. Lomb.,* IV. Sent. d. 1, n. 2: Sacramentum enim proprie dicitur, quod ita signum est gratiae, et invisibilis gratiae forma, ut

ipsius imaginem gerat et causa exsistat. *S. Thom.* 3, q. 60, a. 2: Sacramentum est signum rei sacrae, in quantum est sanctificans homines.

Ihrem Rechtfertigungsbegriff gemäß (siehe § 119, 1) mußten die Reformatoren folgerichtig den Begriff der Sacramente als wirksamer Mittel der Rechtfertigung und Heiligung verwerfen. Auch die Leugnung der hierarchischen Gewalten der Kirche (siehe § 131, 3) führte diese Nothwendigkeit mit sich.

Nach Zwingli sind die Sacramente bloß Symbole oder Bekenntnisse des Glaubens an Christus, ihr Empfang für die Kirche ein Unterscheidungsmerkmal der Gläubigen. Calvin lehrt, sie seien überdies und vor allem Unterpfänder des göttlichen Wohlwollens, Stärkungsmittel des Glaubens. Doch sind sie nur für die Prädestinirten wirksam. Der Augsburgischen Confession (a. 13) gemäß sind die Sacramente insbesondere dazu bestimmt, den Glauben in den Empfängern zu wecken und zu beleben. Sie bieten dem Glauben göttliche Verheißungen (promissiones) dar (exhibentur et ostenduntur). Vgl. *Bellarm.,* De Sacr. in gen. I, 14—17. Möhler, Symb. § 29—31. Schanz a. a. O. S. 65.

Auch nach der katholischen Lehre sind die Sacramente Unterpfänder der göttlichen Liebe und Treue sowie Förderungsmittel des Glaubens und anderer Tugenden. Es kommt ihnen aber dieser Charakter zu, weil sie vor allem wirksame Gnadenmittel (d. i. werkzeugliche Ursachen der Gnade) sind.

Cat. Rom. l. c. q. 9: Quemadmodum igitur in Veteri Testamento Deus fecerat, ut magni alicuius promissi constantiam signis testificaretur: ita etiam in nova lege Christus Salvator noster, cum nobis peccatorum veniam, coelestem gratiam, Spiritus Sancti communicationem pollicitus est, quaedam signa oculis et sensibus subiecta instituit, quibus eum quasi pignoribus obligatum haberemus, atque ita fidelem in promissis futurum dubitare numquam possemus. . . . Magnam deinde vim habent Sacramenta non solum ad fidem in animis nostris excitandam et exercendam, sed etiam eam caritatem inflammandam, qua amare inter nos debemus, cum arctissimo nos vinculo colligatos et unius corporis membra effectos esse, ex sacrorum mysteriorum communione recordamur.

§ 142.

Bestandtheile und Bedeutung des äußern sacramentalen Zeichens.

1. An dem äußern Zeichen der Sacramente unterscheidet die kirchliche Lehre zwei wesentliche Bestandtheile, welche mit dem Namen Materie und Form bezeichnet werden. Die Materie ist die sinnlich wahrnehmbare Handlung, durch welche die sacramentale Gnade objectiv versinnbildet wird; die Form bilden die mit jener Handlung verbundenen Worte des Spenders, welche deren symbolische Bedeutung näher bezeichnen und ihr zugleich die gnadenspendende Kraft verleihen. Das bei jener Handlung angewandte sinnliche Element (z. B. das Taufwasser) wird die entferntere (materia *remota*), die damit unter Aussprache der Form vollzogene Handlung (z. B. die Abwaschung) die nächste Materie (materia *proxima*) genannt. Bei denjenigen Sacramenten, bei welchen kein derartiges Element, sondern gewisse sittliche Acte des Empfängers die Materie bilden (Buße, Ehe), sind diese Acte an sich be-

trachtet die materia remota; zur materia proxima, d. h. zu wesentlichen Bestandtheilen eines Sacramentes, werden sie durch ihre Verbindung mit der Form. Bei den übrigen Sacramenten kommt zu der Aussprache der Form auch noch die mit der Materie vorgenommene Handlung des Spenders; durch beides erst wird hier die materia remota zur materia proxima. In der heiligen Eucharistie wird die materia remota ebenfalls lediglich durch die über sie ausgesprochene Form zur nächsten Materie erhoben.

Die genannte, der aristotelischen Metaphysik entlehnte Terminologie hat nachweislich Wilhelm v. Auxerre (im Anfang des 13. Jahrhunderts) zuerst angewandt. Seitdem ist sie in den allgemeinen kirchlichen Sprachgebrauch übergegangen. Vgl. *Morin.*, De s. ordin. P. III, exerc. 1, c. 3. v. Schäzler, Die Lehre von der Wirksamkeit der Sacramente ex opere operato u. s. f. (München 1860) S. 161.

Florent. Decr. pro Armen.: Haec omnia Sacramenta tribus perficiuntur, videlicet rebus tamquam materia, verbis tamquam forma et persona ministri conferentis Sacramentum cum intentione faciendi, quod facit Ecclesia; quorum si aliquod desit, non perficitur Sacramentum. Trid. Sess. 14, de Sacr. Poen. c. 3 (siehe § 150). Cat. Rom. l. c. q. 10: Duo enim sunt, ex quibus quodlibet Sacramentum conficitur, quorum alterum materiae rationem habet, atque elementum dicitur, alterum formae vim, et verbum communi vocabulo appellatur. Sic enim a Patribus accepimus. Qua in re notum est atque apud omnes pervulgatam illud s. Augustini testimonium: *Accedit verbum ad elementum, et fit Sacramentum* (In Ioan. tr. 80, 3).

Die Sache findet sich allerdings bei den heiligen Vätern, d. h. die Unterscheidung jener beiden wesentlichen Bestandtheile des äußern Zeichens, wenngleich die Ausdrucksweise derselben eine verschiedene ist. Nur die Sache bildet auch den Gegenstand des Dogmas; doch wäre es entschieden zu tadeln, wenn jemand von der nun einmal von der Kirche gutgeheißenen, allgemein üblichen Terminologie abweichen wollte. So *Dom. Soto,* IV. Sent. d. 1, q. 1, a. 6 und *Bellarm.* l. c. c. 18 (gegen Maldonat, welcher meinte, richtiger werde das ganze äußere Zeichen Materie und die innere Bedeutung oder Wirksamkeit desselben Form genannt). Der dogmatische Beweis für obigen Satz wird bei den einzelnen Sacramenten passender geführt werden.

Die philosophischen Begriffe Materie und Form werden selbstverständlich hier nur in einem analogischen oder bildlichen Sinne angewandt. Die Verbindung von Materie und Form ist ja bei den Sacramenten nicht eine physische wie auf dem Gebiete der natürlichen Körperwelt, sondern eine moralische; die sacramentale Handlung (die Materie) und das sie begleitende Wort bilden einen einheitlichen sittlichen Act (actus humanus). Ueberdies aber handelt es sich hier nicht um einen natürlichen, sondern um einen übernatürlichen Vorgang.

S. Thom. 3, q. 60, a. 7: In Sacramentis verba se habent per modum formae, res autem sensibiles per modum materiae.

Ueber die Congruenz dieser Bezeichnung wird folgendes bemerkt. Die Materie erscheint in der Körperwelt als das (wenigstens logisch) Frühere, die Form als das zur Materie Hinzukommende, sie in ihrem Sein näher Bestimmende. So hier: *Accedit* verbum ad elementum, et fit Sacramentum. — Die Materie besitzt die eigenthümliche Bestimmtheit individuellen Seins durch die Form. Durch das Wort empfängt das Element seine sacramentale Bedeutung und gnadenspendende Kraft. — Durch die Form ist die Materie als ein bestimmtes Sein für uns erkennbar. Die Worte der

sacramentalen Form bestimmen und offenbaren die symbolische und gnadenspendende Bedeutung, welche die sinnliche Handlung besitzen soll.

S. Thom. l. c. a. 6: Ad perfectionem significationis sacramentalis necesse fuit, ut significatio rerum sensibilium per aliqua verba determinaretur. Aqua enim significare potest et ablutionem propter suam humiditatem et refrigerium propter suam frigiditatem; sed cum dicitur: *Ego te baptizo,* manifestatur, quod aqua utimur in Baptismo ad significandam emundationem spiritualem. Ibid. ad 2: Quamvis verba et aliae res sensibiles sint in diverso genere, quantum pertinet ad naturam rei, conveniunt tamen in ratione significandi, quae perfectior est in verbis quam in aliis rebus. Et ideo ex verbis et rebus fit quodammodo unum in Sacramentis, sicut forma et materia, in quantum scilicet per verba perficitur significatio rerum. . . . Sub rebus autem comprehenduntur etiam ipsi actus sensibiles, puta ablutio, inunctio et alia huiusmodi, quia in his est eadem ratio significandi, et in rebus. Cat. Rom. l. c. q. 11.

2. Wenn die Worte der Form die symbolische Handlung (materia) zu einer heiligenden oder gnadenspendenden machen, so muß ihnen selbst auch eine übernatürliche, heiligende Kraft innewohnen. Aus diesem Grunde werden dieselben schon von den heiligen Vätern im Anschlusse an die Heilige Schrift als göttliche oder himmlische Worte bezeichnet und ihnen eine consecratorische Kraft beigelegt (verba *consecratoria*). Gemäß der protestantischen Auffassung tragen die sacramentalen Formen nur den Charakter einer Predigt oder eines göttlichen Versprechens an sich (verba *concionis,* promissoria).

Matth. 26, 26 (§ 149, 2). 1 Kor. 10, 16: Calix benedictionis, cui *benedicimus,* nonne communicatio sanguinis Christi est? Eph. 5, 26: Mundans lavacro aquae in *verbo vitae* (§ 143, 1).

Iren., Adv. haer. V, 2, 3: Quando ergo et mixtus calix et fractus panis percipit *verbum* Dei et fit eucharistia sanguinis et corporis Christi, ex quibus augetur et consistit carnis nostrae substantia; quomodo carnem negant capacem esse donationis Dei, quae est vita aeterna, quae sanguine et corpore Christi nutritur, et membrum eius est? *Ambr.* (?), De Sacram. II, 5: Venit sacerdos, precem dicit ad fontem, invocat Patris nomen, praesentiam Filii et Spiritus Sancti; utitur verbis coelestibus. Coelestia verba quae? Christi sunt; quod baptizemus in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. *Aug.,* De Bapt. c. Don. III, 10, 15: Baptismus vero Christi verbis evangelicis consecratus, et per adulteros et in adulteris sanctus est, quamvis illi sint impudici et immundi; quia ipsa eius sanctitas pollui non potest, et Sacramento suo divina virtus assistit, sive ad salutem bene utentium, sive ad perniciem male utentium. Vgl. ibid. VI, 25, 47. In Ioan. tr. 80, 3 (siehe oben n. 1); ibid.: Unde tanta virtus aquae, ut corpus tangat et cor abluat, nisi faciente verbo? Wenn Augustinus beifügt: Non quia dicitur, sed quia creditur, so will er damit sagen, nicht das materielle Wort an sich, sondern die ihm innewohnende göttliche Kraft, welche der Glaube uns kennen lehrt, bewirke die übernatürliche Gnade (nam et in ipso verbo aliud est sonus transiens, aliud sensus manens. Ibid.). So *S. Thom.* l. c. q. 60, a. 7 ad 1; q. 66, a. 5 ad 3. Gewiß also hat Augustinus die Worte der Form nicht als eine Predigt (im Sinne der protestantischen Lehre) bezeichnen wollen. Er schreibt ja auch ausdrücklich dem Sacramente, nicht dem Glauben,

die gnadenspendende Kraft zu (unde tanta virtus *aquae* . . .). Wenn den Worten der Form die genannte consecratorische Bedeutung beigelegt wird, so soll damit nicht geleugnet werden, daß auch die Materie des Sacramentes zur Gnadenspendung mitwirke. In dieser Beziehung bilden Materie und Form ein Ganzes, nämlich das eine gnadenspendende Zeichen. *S. Thom.* l. c. q. 62, a. 4 ad 4: Sicut eadem vis principalis agentis instrumentaliter invenitur in omnibus instrumentis ordinatis ad effectum, prout sunt quodam ordine unum, ita etiam eadem vis sacramentalis invenitur in verbis et rebus, prout ex verbis et rebus perficitur unum Sacramentum. Siehe oben a. 6 ad 2 (S. 769).

3. Die significative Bedeutung der sacramentalen Zeichen ist eine mehrfache. Sie weisen nicht nur hin auf die innere Gnade, welche das Sacrament bewirkt, sondern zugleich auch auf die Quelle dieser Gnade, den Opfertod Christi, und den Endzweck derselben, die himmlische Vollendung.

Cat. Rom. l. c. q. 8: Iam vero hisce mysticis signis, quae a Deo instituta sunt, illud etiam praecipue convenit, ut ex Domini institutione non unam aliquam rem, sed plures simul significent. Quod in singulis Sacramentis licet cognoscere, quae non solum sanctitatem et iustitiam nostram, sed praeterea duo alia cum ipsa sanctitate maxime coniuncta declarant, Christi scilicet Redemptoris passionem, quae sanctitatis causa est, et vitam aeternam coelestemque beatitudinem, ad quam sanctitas nostra tamquam ad finem referri debet.

Ebenso *S. Thom.* l. c. q. 60, a. 3, mit dem Zusatz: Unde Sacramentum est signum *rememorativum* eius, quod praecessit, scilicet passionis Christi, et *demonstrativum* eius, quod in nobis efficitur per Christi passionem, scilicet gratiae, et prognosticum, id est, *praenuntiativum* futurae gloriae. Vgl. Röm. 6, 3 ff. (§ 147).

§ 143.

Die Wirksamkeit der Sacramente. Das opus operatum. Der sacramentale Charakter.

1. Die Sacramente bewirken in der Seele des Empfängers die durch das äußere Zeichen versinnbildete Gnade. Diese Wirksamkeit kommt ihnen dadurch zu, daß Gott bezw. der Erlöser sich ihrer als werkzeuglicher Ursachen zur Spendung der Gnade bedient. Der Haupturheber (causa *efficiens principalis*) der Gnade ist also auch bei der sacramentalen Gnadenspendung Gott oder der Sohn Gottes (per appropriationem), und zwar sowohl seiner göttlichen wie seiner menschlichen Natur nach. Auch hier dient die letztere der göttlichen Person des Logos als Werkzeug (causa instrumentalis *primaria*) wie bei dem Werke der Erlösung (§ 112, 1). Die Verdienstursache (causa *meritoria*) der sacramentalen Gnaden ist der Opfertod Christi. Die heiligen Sacramente sind demnach die der heiligen Menschheit Christi untergeordneten, von ihr in Wirksamkeit gesetzten Instrumentalursachen der Gnade (causae instrumentales *secundariae*).

Florent. Decr. pro Armen.: Novae legis septem sunt Sacramenta. . . . Quae multum a Sacramentis differunt antiquae legis. Illa enim non causa-

bant gratiam, sed eam solum per passionem Christi dandam esse figurabant; haec vero nostra et *continent gratiam* et ipsam digne suscipientibus *conferunt*. Trid. Sess. 6, c. 7: *Instrumentalis* (causa iustificationis) item, Sacramentum Baptismi (§ 107, 4). Sess. 7, de Sacr. in gen. Prooem. (§ 141, 1) can. 6: Si quis dixerit, Sacramenta novae legis non continere gratiam, quam significant, aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre, quasi signa tantum externa sint acceptae per fidem gratiae vel iustitiae, et notae quaedam christianae professionis, quibus apud homines discernuntur fideles ab infidelibus, a. s. Ibid. can. 7: Si quis dixerit, non *dari gratiam* per huiusmodi Sacramenta semper, et omnibus, *quantum est ex parte Dei*, etiamsi rite ea suscipiant, sed aliquando et aliquibus, a. s.

Cat. Rom. l. c. q. 8 (§ 141, 2); q. 23: At vero Sacramenta novae legis . . . eam gratiam, quam significant, *Christi sanguinis virtute operantur*. Ibid. q. 17: Cum Deus sit, qui homines iustos efficiat, ipsa vero Sacramenta iustitiae adipiscendae *mirifica* quaedam *instrumenta* sint; patet unum eundemque Deum in Christo iustificationis et Sacramentorum auctorem agnoscendum esse. Praeterea Sacramenta eam vim et efficientiam continent, quae ad intimam animam penetrat. Cum vero *unius Dei potentiae proprium* sit, in *corda et mentes hominum* illabi, ex hoc etiam perspicitur, Sacramenta *a Deo ipso* per Christum *instituta* esse, quemadmodum ab eo quoque *intus dispensari*, certa et constanti fide tenendum est. Hoc enim testimonium de illo se accepisse s. Ioannes affirmat, cum ait: *Qui misit me baptizare in aqua, ille mihi dixit: Super quem videris Spiritum descendentem et manentem super eum, hic est, qui baptizat in Spiritu Sancto* (Ioan. 1, 33). Ibid. q. 18 (§ 145, 1 b). Vgl. oben § 113.

Die Heilige Schrift lehrt wenigstens in Bezug auf mehrere Sacramente ganz deutlich, daß die Gnade durch sie (als Mittelursachen) gespendet werde, und anderseits auch wieder, daß Christus selbst auch hier der Gnadenspender sei.

Joh. 3, 5: Amen, amen dico tibi, nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei. Eph. 5, 25: Christus dilexit Ecclesiam, et seipsum tradidit pro ea, (26) ut illam sanctificaret, mundans lavacro aquae in verbo vitae. Tit. 3, 5 (§ 84, 2). Apg. 7, 17: Tunc imponebant manus super illos, et accipiebant Spiritum Sanctum. 1 Tim. 4, 14 (§ 131, 2). Jac. 5, 14 (§ 151).

Chrys., Hom. 8, 1 in 1 Cor.: „Der Mensch trägt nichts in das Vorliegende (das sacramentale Zeichen) hinein, sondern das Ganze ist ein Werk der Allmacht Gottes, und er ist es, der uns heiligt (ὁ μυσταγωγῶν). *Aug.*, In Ioan. tr. 80, 3. De Bapt. c. Don. III, 10 (§ 142, 2); VI, 25. 47: Si autem ipse (der Spender) malus est atque perversus, si precem integram dicat, . . . et si in aliquibus perversam precem afferat, Deus adest Evangelicis verbis suis, sine quibus Baptismus Christi consecrari non potest; et ipse sanctificat Sacramentum suum, ut homini sive antequam baptizetur, sive cum baptizatur, sive postea quandoque ad se veraciter converso idipsum valeat ad salutem, quod ad perniciem, nisi converteretur, valeret. Ep. 105 (al. 166), 3, 12: Semper Dei est illa gratia et Dei Sacramentum, hominis autem solum ministerium; qui si bonus est, adhaeret Deo et operatur cum Deo; si autem malus est, operatur per illum Deus visibilem Sacramenti formam, ipse autem donat invisibilem gratiam.

S. Thom. 3, q. 62, a. 3: Duplici modo gratia est in Sacramentis: uno modo sicut in signo, nam sacramentum est signum gratiae; alio modo sicut

in causa, nam ... Sacramentum novae legis est *instrumentalis gratiae causa.* Ibid. ad 1: Gratia non dicitur esse in Sacramento sicut in *subiecto*, neque sicut in *vase*, prout vas est locus quidam, sed prout vas dicitur instrumentum alicuius operis faciendi. Ibid. a. 4 ad 3: Sicut virtus instrumentalis acquiritur instrumento ex hoc ipso, quod movetur ab agente principali, ita et Sacramentum consequitur spiritualem virtutem ex benedictione Christi et applicatione ministri ad usum Sacramenti. Ibid. a. 5: Sacramentum operatur ad gratiam causandam *per modum instrumenti.* Est autem duplex instrumentum: unum quidem separatum ut baculus, aliud autem coniunctum ut manus. Per instrumentum autem coniunctum movetur instrumentum separatum, sicut baculus per manum. *Principalis* autem *causa efficiens gratiae* est ipse Deus, ad quem comparatur humanitas Christi sicut *instrumentum coniunctum;* Sacramentum autem sicut *instrumentum separatum.* Et ideo oportet, quod virtus salutifera a divinitate Christi per eius humanitatem in ipsa Sacramenta derivetur. Gratia autem sacramentalis ad duo praecipue ordinari videtur: videlicet ad tollendos defectus praeteritorum peccatorum, in quantum transeunt actu et remanent reatu; et iterum ad perficiendam animam in his, quae pertinent ad cultum Dei secundum religionem vitae christianae. ... Unde manifestum est, quod Sacramenta Ecclesiae specialiter habent virtutem ex passione Christi, cuius virtus quodammodo nobis copulatur per susceptionem Sacramentorum; in cuius signum de latere Christi pendentis in cruce fluxerunt aqua et sanguis, quorum unum pertinet ad Baptismum, aliud ad Eucharistiam, quae sunt potissima Sacramenta. Ibid. q. 64, a. 3: Interiorem Sacramentorum effectum operatur Christus, et secundum quod est Deus et secundum quod est homo; aliter tamen et aliter. Nam secundum quod est Deus, operatur in Sacramentis *per auctoritatem;* secundum autem quod est homo, operatur ad interiores effectus Sacramentorum *meritorie* et *efficienter*, sed *instrumentaliter.* Vgl. *Bellarm.*, De Sacr. in gen. II, 3—6. *Tournely,* De Sacr. P. I, q. 3. *Juenin,* Commentar. hist. dogm. de Sacr. diss. 1, q. 7, a. 1. Morgott, Der Spender der heiligen Sacramente nach der Lehre des hl. Thomas v. Aquin (Freiburg 1886) S. 10 ff. Ueber Begriff und Wirksamkeit der werkzeuglichen Ursachen siehe ebd. S. 1 ff. Ueber die Beziehung des Spenders zur sacramentalen Gnadenwirkung siehe unten § 145.

2. Die Sacramente des Neuen Bundes sind objectiv wirksame Gnadenmittel. An sich, d. h. vermöge der in ihnen (oder durch sie) wirkenden göttlichen Kraft, und nicht etwa nur vermöge des Glaubens des Empfängers vermitteln sie diesem die Gnade. Diese dogmatische Wahrheit wollte das Concil von Trient möglichst prägnant der Lehre der Reformatoren entgegenstellen, indem es erklärte, durch die Sacramente des Neuen Bundes werde die Gnade ex opere operato gespendet. Unter dem opus operatum ist, gemäß dem Sprachgebrauche der Scholastiker, welchem das Concil jene Formel entlehnt hat, das sacramentale Zeichen oder die objective sacramentale Handlung zu verstehen. Diese wird durch jene Formel als die werkzeugliche Ursache der sacramentalen Gnade bezeichnet. Das opus *operatum* ist gedacht als Gegensatz des opus *operans* oder *operantis*, worunter die Scholastiker die subjective Disposition oder die subjectiven Tugendacte in dem Empfänger der Sacramente verstanden. Demgemäß lehrten sie, die Sacramente des Alten

Bundes hätten die Gnade nur ex opere *operantis* vermittelt. Ihr Empfang war wohl eine Bedingung, aber nicht die wirkende Ursache der Gnade; bei ihrem Empfang wurde die Gnade ausschließlich mittelst der innern subjectiven Tugendacte des Glaubens und der Reue erlangt. Diese innern Tugenden fanden auch in dem Empfang der Sacramente ihre pflichtschuldige Bethätigung; so war jener Empfang eine Bedingung der Gnade (siehe unten § 146, 1). Die Sacramente des Neuen Bundes sind nicht bloß darum unerläßlich zur Erlangung der Gnade, weil ihr Empfang von Gott geboten ist, sondern vor allem auch, weil sie die von Gott bestimmten werkzeuglichen Ursachen der Gnade sind, die der bloße Glaube nicht ersetzen kann.

Trid. Sess. 7 de Sacr. in gen. can. 8: Si quis dixerit, per ipsa novae legis Sacramenta *ex opere operato* non *conferri gratiam*, sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere, a. s. Vgl. can. 4: Si quis dixerit, Sacramenta novae legis non esse ad salutem necessaria, sed superflua; et sine eis, aut eorum voto per solam fidem homines a Deo gratiam iustificationis adipisci, licet omnia singulis necessaria non sint, a. s.

Auch die Formel ex opere operato wurde, soviel bekannt, durch Wilhelm v. Auxerre in den scholastischen Sprachgebrauch eingeführt (siehe oben § 142, 1). Gelegentlich wurde sie auch schon gebraucht in der Lehre von der Taufe von Peter v. Poitiers (Sent. V, c. 6). Vgl. auch *Innoc. III.*, De mysterio Missae III, 5.

Wilhelm sagt von den Sacramenten des Alten Bundes: Cum ergo quaeritur, utrum Sacramenta veteris legis iustificarent, concedimus, quod quantum ad opus operans iustificabant, sed quantum ad opus operatum non iustificabant. Unter dem opus *operans* versteht er die Darbringung des Opfers als eine subjective sittliche Handlung (ipsa oblatio vituli vel agni, quae iustificabat, cum ex caritate fiebat); unter dem opus *operatum* die Opfergabe, das objective Opfer (ipsum oblatum. Summa aurea l. IV, a. 1. 2). In dem gleichen Sinne, zur Bezeichnung der Sacramente des Neuen Bundes als objectiv wirksamer Gnadenmittel, im Unterschied von den Sacramenten des Alten Bundes, findet sich die Formel bei *Alex. Alens.*, Summa theol. P. IV, q. 3, m. 4, a. 1. *Alb. M.*, IV. Sent. d. 1, a. 2. 5. 9. 15. Ibid. d. 4, a. 2 erklärt er die Formel durch den Zusatz: Quod facit Ecclesia (= opus operatum ab Eccl.). Vgl. v. Schäzler a. a. O. S. 5 ff.

S. Thom., IV. Sent. d. 1, q. 1, a. 5: In Sacramento est duo considerare, scilicet ipsum Sacramentum et usum Sacramenti. Ipsum Sacramentum dicitur a quibusdam opus operatum; usus autem Sacramenti est ipsa operatio, quae a quibusdam opus operans dicitur. Cum ergo dicitur Sacramentum per se loquendo gratiam conferre vel non conferre, iustificare vel non iustificare, referendum est ad opus operatum. Vgl. ibid. 3, q. 62, a. 3 (oben n. 1). Aehnlich *Bonav.*, IV. Sent. d. 1, q. 5: Sunt etiam alii, qui dicunt idem ipsum, scilicet iustificare *per se* aut *per accidens*, aliis verbis: quod ista iustificant ratione operis operati; sed illa ratione operis operantis, non operati. Et opus operans est fides, sed operatum est Sacramentum. Später findet sich auch einmal der Vorschlag, den „barbarischen" Ausdruck ex opere operato (pass.) durch gleichbedeutende Formeln zu ersetzen. So *Dom. Soto*, IV. Sent. d. 1, q. 3, 1: Sacramentum *per se*, quod aiunt ex opere operato, hoc est *ratione ipsius operis homini applicati*, confert gratiam, quae dicitur sacramentalis, praeter illam, quae merito suscipientis vel ministrantis Sacramentum donatur. Sunt

enim medicinae per se salutem conferentes, nisi obicem inveniant. Der Ausdruck opus operatum könne sehr wohl vermieden werden: Enimvero si dicamus Sacramentum gratiam per se ipsum seu virtute operis efficere aut conferre, vel, sicut ait D. Thomas, causare, satis gratia sacramentalis designatur, ab alia utique distincta, quae per meritum suscipientis Sacramentum aut ex merito studiose operantis accumulatur.

Mit der scholastischen Erklärung der Formel stimmen auch die Deutungen der Theologen des 16. Jahrhunderts, welche theilweise dem Concil von Trient selbst anwohnten (wie Ruard Tapper, Jod. Ravesteyn, der schon genannte Dom. Soto), sowie die der nachtridentinischen Theologen durchaus überein. Vgl. Hugo Lämmer, Die vortridentinische kathol. Theologie des Reformationszeitalters. Berlin 1858. v. Schäzler a. a. O. S. 17. *Melch. Can.*, Loci theol. XII, 12. *Bellarm.* l. c. c. 1, n. 3. *Tournely* l. c. a. 1.

Diesem so klaren Thatbestande entgegen behaupteten die Reformatoren, durch die Formel ex opere operato werde von den Scholastikern gelehrt, es bedürfe in den Empfängern der Sacramente keinerlei Disposition zur Erlangung der Gnade; die Sacramente bewirkten die Gnade sine fide oder sine bono motu utentium (Conf. Aug. a. 13. Apol. Conf. VII, § 18). Dieselbe Beschuldigung erhoben Calvin (Antid. Conc. Trid. Sess. 7, can. 5. 8) und Chemnitz (Examen Conc. Trid. P. II, p. 27) gegen das Concil von Trient. Man vergleiche damit die tridentinische Lehre von der Rechtfertigung (Sess. 7, c. 6. 7; siehe oben § 119, 3) und von dem Sacrament der Buße (Sess. 14). Das Concil nahm auch die kirchliche Wissenschaft gegen jenen Vorwurf in Schutz.

Trid. Sess. 14, c. 4: Quamobrem falso quidam calumniantur catholicos Scriptores, quasi tradiderint Sacramentum Poenitentiae *absque bono motu suscipientium* gratiam conferre, *quod numquam Ecclesia Dei docuit nec sensit.*

Sehr treffend bemerkt über die scholastische Doctrin *Ravest.*, Apol. seu defens. ss. Conc. Trid. P. II, f. 81: Opus ergo operatum est ipsum signum sacramentale divinitus institutum et in celebratione Sacramenti adhibitum. . . . Manifestissimum est, opus operatum opponi *merito* proprio suscipientis, non autem cuilibet motui bono. . . . Qua antithesi manifestissime significatur, quod opus operatum opponitur tantum bono motui interiori *meritorio*, qui dignitatem, efficaciam et valorem daret Sacramento, non habenti alioqui efficaciam ex institutione divina. Bezüglich des tridentinischen Canons (8) heißt es ebendaselbst (fol. 78): Non igitur opponitur opus operatum fidei, sed opponitur *efficacia* operis operati efficaciae *solius* fidei. Nam in adultis, qui fidem habent, extra controversiam est et certo constat Sacramenta ex opere operato operari gratiam. *Suar.*, In III. P. disp. 7, sect. 1: Veritas ergo est, omnia haec requiri et suo modo concurrere ad nostram iustificationem, fidem ut fundamentum, poenitentiam et dilectionem ut dispositionem, Sacramenta ut instrumenta, sicut Conc. Trid. Sess. 7 declaravit. Vgl. *Bellarm.* l. c. II, 1, 3.

Auch eine der genannten geradezu entgegengesetzte Beschuldigung wurde von Calvin (Inst. IV, 24. 26) und Chemnitz (l. c. p. 21) gegen die kirchliche Lehre erhoben: Ex opere operato bedeute soviel als ex *merito* suscipientis vel conferentis Sacramentum. Vgl. *Bellarm.* l. c. c. 1. *Tournely* l. c. a. 1. *Bossuet,* Histoire des variations etc. III, 22.

Von katholischen Theologen wurden in der neuern Zeit mehrere Deutungen der Formel ex opere operato aufgestellt, welche zwar an und für sich einen durchaus richtigen dogmatischen Inhalt haben, jedoch darum als unzulässig erscheinen, weil sie

weder den Gedanken der Scholastiker noch auch die Absicht des Tridentinums treffen. Diese war durchaus darauf gerichtet, mit jener Formel die Art und Weise der Wirksamkeit der Sacramente (modum operandi), nicht aber die Quelle der Gnade oder Aehnliches zu bezeichnen.

So erklärten Möhler und Bosen: Ex opere operato heiße soviel als ex opere, quod operatus est Christus; die Sacramente besäßen ihre Wirksamkeit vermöge des Verdienstes oder Opfertodes Christi. Möhler, Symbol. § 28 (vgl. dagegen Neue Untersuch. S. 328). Bosen, Der Katholicismus und die Einsprüche seiner Gegner I (3. Aufl.), 281. Aehnlich Hilgers, Symbolik S. 157. Mattes, in Wetzer und Welte's Kirchenlex. VII (1. Aufl.), 803 (im Anschluß an *Hugo a S. Vict.*, De Sacr. I, P. 9, c. 4. 6: Das dreifache Werk der Schöpfung der Elemente, der Einsetzung der Sacramente durch Christus und der priesterlichen Segnung „habe gewirkt", d. h. habe dem Sacramente seine gnadenspendende Kraft verliehen in dem Augenblicke des Empfanges. Die oben von uns entwickelte Erklärung siehe ebend. S. 796 ff.).

3. Wenn alle kirchlichen Theologen in dem dogmatischen Satze übereinstimmen, daß die Sacramente wirkliche (causae efficientes), wenngleich nicht principale (causae principales, per se agentes) Ursachen der Gnade sind, so wird hingegen von ihnen über die Frage gestritten, ob die Sacramente als moralische oder als physische Ursachen der Gnade zu betrachten seien. Jenes ist die scotistische, dieses die thomistische Auffassung. Der scotistischen Lehre gemäß wird Gott durch die gültige Spendung der Sacramente zwar bestimmt (movent Deum), den würdig Hinzutretenden die Gnade zu schenken; aber sie wirken nicht selbst bei der Gnadenspendung als erzeugende oder hervorbringende Factoren mit, sondern veranlassen dieselbe nur, wie ein Schuldschein die Auszahlung einer Geldsumme veranlaßt oder im moralisch-rechtlichen Sinne bewirkt. Nach der thomistischen Doctrin bedient sich Gott der Sacramente, um mittelst derselben in der Seele des Empfängers die Gnade zu erzeugen oder hervorzubringen. In diesem Sinne (als causae physicae instrumentales) bewirken die Sacramente selbst auch die Gnade. Man kann insofern auch bildlich sagen, sie enthalten die Gnade (continent gratiam) und spenden sie (conferunt gratiam). Letztere Auffassung verdient entschieden den Vorzug; sie entspricht vollkommener den Lehrbestimmungen der Kirche und der kirchlichen Lehrüberlieferung, und der von der Kirche betonte übernatürliche, mystische Charakter der heiligen Sacramente wird besser durch sie gewahrt.

Der Ausdruck „physisch" ist also hier nicht gebraucht im Gegensatz zu hyperphysisch oder übernatürlich; er bedeutet nicht so viel wie „natürlich"; vielmehr ist die physische Ursache eine die Wirkung erzeugende oder hervorbringende Ursache. Diese kann nun eine principale, aus eigener Kraft wirkende oder eine werkzeugliche sein. Siehe oben n. 1.

Beide Auffassungen werden erklärt *S. Thom.* 3, q. 62, a. 1: Necesse est dicere Sacramenta novae legis per aliquem modum gratiam causare. . . . Quidam tamen dicunt, quod non sint causa gratiae aliquid operando, sed quia Deus, Sacramentis adhibitis, in anima gratiam operatur; et ponunt exemplum de illo, qui afferens denarium plumbeum accipit centum libras ex regis ordinatione; non quod denarius ille aliquid operetur ad habendam praedictae

pecuniae quantitatem; sed hoc operatur sola voluntas regis. . . . Sed si quis recte consideret, iste modus non transcendit rationem signi; nam denarius plumbeus non est nisi quoddam signum regiae ordinationis de hoc, quod pecunia recipiatur ab isto. . . . Secundum hoc igitur Sacramenta novae legis nihil plus essent quam signa gratiae; cum tamen ex multis Sanctorum auctoritatibus habeatur, quod Sacramenta novae legis non solum significant, sed causant gratiam. Et ideo aliter dicendum, quod duplex est causa agens, principalis et instrumentalis. Principalis quidem operatur per virtutem suae formae, cui assimilatur effectus, sicut ignis suo calore calefacit; et hoc modo nihil potest causare gratiam, nisi Deus. . . . Causa vero instrumentalis non agit per virtutem suae formae, sed solum per motum, quo movetur a principali agente. Unde effectus non assimilatur instrumento, sed principali agenti. . . . Et hoc modo Sacramenta novae legis gratiam causant; adhibentur enim ex divina ordinatione hominibus ad gratiam in eis causandam. Ibid. a. 4: Illi, qui ponunt, quod Sacramenta non causant gratiam nisi per quandam concomitantiam, ponunt, quod in Sacramento non sit aliqua virtus, quae operetur ad Sacramenti effectum; est tamen virtus divina Sacramento assistens, quae sacramentalem effectum operatur. Sed ponendo quod Sacramentum est instrumentalis causa gratiae, necesse est simul ponere, quod in Sacramento sit quaedam virtus instrumentalis ad inducendum sacramentalem effectum. Et haec quidem virtus proportionatur instrumento. Unde comparatur ad virtutem absolutam et perfectam alicuius rei, sicut comparatur instrumentum ad agens principale. Instrumentum enim . . . non operatur, nisi in quantum est motum a principali agente, quod per se operatur; et ideo virtus principalis agentis habet permanens et completum *esse* in natura; virtus autem instrumentalis habet *esse* transiens ex uno in aliud et incompletum; sicut et motus est actus imperfectus ab agente in patiens. Vgl. Morgott a. a. O. S. 19. 24.

Trid. Sess. 7 de Sacr. in gen. Prooem. (§ 141, 1); can. 6. 7. 8 (Sacramenta *continere* gratiam; gratiam *conferre; dari* gratiam per Sacr.; Sacr. *ex opere operato* conferre gr. Siehe oben n. 2).

Cat. Rom. l. c. q. 8 (§ 141, 1); q. 17: Sacramenta iustitiae adipiscendae *mirifica* quaedam *instrumenta* (oben n. 1). Q. 20: Meminisse autem semper debent, Sacramenta *divinam virtutem,* quae illis *inest,* numquam amittere, at vero impure ea ministrantibus aeternam perniciem et mortem afferre. Q. 21: Quo autem pacto tanta res et tam admirabilis per Sacramentum efficiatur, ut quemadmodum s. Augustini (In Ioan. tr. 80, 3) sententia celebratum est, *aqua* corpus abluat et *cor tangat:* id quidem humana ratione atque intelligentia comprehendi non potest. Constitutum enim esse debet nullam rem sensibilem suapte natura ea vi praeditam esse, ut penetrare ad animam queat. At fidei lumine cognoscimus omnipotentis Dei virtutem *in Sacramentis inesse,* qua id *efficiant,* quod sua vi res ipsae naturales praestare non possunt.

Die oben (n. 1) genannten Schriftstellen scheinen ebenfalls von einer werkzeuglichen Verursachung der Gnade durch die Sacramente verstanden werden zu müssen.

Die heiligen Väter reden in gleichem Sinne von einer wunderbaren Kraft der Sacramente; sie sagen, die Taufe oder das Taufwasser trage die Kraft der Heiligung in sich, u. dgl.

Aug., In Ioan. tr. 80, 3 (§ 142, 2). *Leo M.,* Serm. 25 (al. 24), 5: Dedit aquae, quod dedit matri; virtus enim Altissimi et obumbratio Spiritus

Sancti, quae fecit, ut Maria pareret Salvatorem, eadem facit, ut regeneret unda credentem. Andere Stellen siehe oben § 142, 2.

Wenn man einwenden wollte, eine sinnliche Sache könne keine geistige Wirkung hervorbringen, so wäre übersehen, daß die Sacramente nicht selbständige, sondern nur werkzeugliche Ursachen der Gnade sind, deren sich Gott zu dem von ihm gewollten Zwecke bedient.

S. Thom. l. c. a. 4 ad 1: Virtus spiritualis non potest esse in re corporea per modum virtutis permanentis et completae. . . . Nihil tamen prohibet in corpore esse virtutem spiritualem instrumentaliter, in quantum scilicet corpus potest moveri ab aliqua substantia spirituali ad aliquem effectum spiritualem inducendum; sicut et in ipsa voce sensibili est quaedam vis spiritualis ad excitandum intellectum hominis, in quantum procedit a conceptione mentis. Et hoc modo vis spiritualis est in Sacramentis, in quantum ordinantur a Deo ad effectum spiritualem. Ueber den Zusammenhang dieser Lehre mit dem christologischen Dogma siehe ibid. a. 5 (oben n. 1). Quodl. XII, q. 10, a. 14: Sacramenta habent virtutem instrumentalem ad spiritualem effectum. . . . Et hoc est conveniens, quia Verbum, per quod omnia Sacramenta virtutem habent, habuit carnem et fuit Verbum Dei; et sicut caro Christi habuit virtutem instrumentalem ad faciendum miracula propter coniunctionem ad Verbum, ita Sacramenta per coniunctionem ad Christum crucifixum et passum. Vgl. *Gonet*, Clypeus theol. thom. V, 27. 38. *Bill.*, De Sacr. in gen. diss. 3, a. 2. *Bellarm.* l. c. c. 11. v. Schäzler a. a. O. S. 156—239. Die bloß moralische Verursachung der Gnade durch die Sacramente vertheidigt auch *Franzelin*, De Sacr. in gen. thes. 6. 10. 11. Näheres über diese Controverse siehe bei *Bucceroni*, Commentarius de Sacramentor. causalitate. Paris. 1884. Schwane, Dogmengeschichte der neuern Zeit S. 363. Schanz a. a. O. S. 123 ff.

4. Die gemeinsame Wirkung aller Sacramente ist die heiligmachende Gnade (nebst den damit verbundenen eingegossenen Tugenden und Gaben). Sie spenden dieselbe entweder als sogen. gratia *prima* (Versetzung aus dem Stande der Sünde in den Gnadenstand) oder als gratia *secunda* (Vermehrung der heiligmachenden Gnade). Diejenigen Sacramente, welche an sich bestimmt sind, die zuerst genannte Wirkung hervorzubringen, heißen mit Rücksicht darauf sacramenta *mortuorum;* hingegen diejenigen, welche an sich bestimmt sind (per se), den schon vorhandenen Gnadenstand zu erhöhen, sacramenta *vivorum* (a). Außer der heiligmachenden Gnade ist aber auch noch eine besondere Gnadenwirkung (die gratia *sacramentalis* im engern Sinne) je mit den einzelnen Sacramenten verknüpft, wie dies schon durch die Verschiedenheit der äußern sacramentalen Zeichen angedeutet wird. Nur aus diesem Umstande erklärt es sich auch, daß Christus eine Mehrzahl von Sacramenten eingesetzt hat (b).

a) Trid. Sess. 7, Prooem. (§ 141, 1); can. 4 (§ 143, 2); Sess. 6, c. 7 (§ 143, 1). Cat. Rom. l. c. q. 7: Quod vero ad propositam Sacramenti definitionem attinet, divinarum rerum scriptores sacrae rei nomine Dei *gratiam*, quae nos *sanctos efficit* et *omnium divinarum virtutum habitu exornat*, demonstrant. Ibid. q. 8 (§ 141, 2); q. 21: Ii autem (effectus Sacramenti) duo praecipue numerantur. Ac principem quidem locum merito gratia illa obtinet,

quam usitato a sacris Doctoribus nomine *iustificantem* vocamus; ita enim Apostolus apertissime nos docuit . . . (Eph. 5, 25. 26). Näheres über die heiligmachende Gnade und die mit ihr verbundenen eingegossenen Tugenden und Gnaden siehe oben § 118. 122.

Kraft besonderer Umstände auf seiten des Empfängers (per accidens) kann es auch wohl geschehen, daß ein sacramentum *mortuorum* die gratia *secunda* spendet, und umgekehrt ein sacramentum *vivorum* die gratia *prima*.

Ersteres ist z. B. der Fall, wenn jemand, der die Taufe oder das Bußsacrament empfängt, zuvor schon durch vollkommene Reue (cum voto sacramenti) die Rechtfertigung erlangt hat (siehe § 147. 150). Letzteres könnte geschehen, wenn jemand z. B. ein Sacrament der Lebendigen mit bloßer unvollkommener Reue über seine Sünden empfinge, in der Meinung, er sei im Stande der Gnade, während er in der That durch eine Todsünde, deren er sich nicht mehr erinnert, die Gnade verloren hat.

S. Thom. 3, q. 79, a. 3: Potest tamen hoc Sacramentum (Eucharistiae) operari remissionem peccati dupliciter: uno modo non perceptum actu, sed voto, sicut cum quis prius iustificatur a peccato; alio modo etiam perceptum ab eo, qui est in peccato mortali, cuius conscientiam et affectum non habet; forte enim primo non fuit sufficienter contritus, sed devote et reverenter accedens consequetur per hoc Sacramentum gratiam caritatis, quae contritionem perficiet et remissionem peccati.

b) In Bezug auf einzelne Sacramente deutet die Heilige Schrift die Existenz einer solchen besondern sacramentalen Gnade klar an. (Vgl. oben § 143, 1.) Ebenso das Decret des Florentinums, woselbst die verschiedenen Zwecke der einzelnen Sacramente angegeben werden: Horum quinque prima ad spiritualem uniuscuiusque hominis in seipso perfectionem; duo ultima ad totius Ecclesiae regimen multiplicationemque ordinata sunt. Per Baptismum enim spiritualiter renascimur; per Confirmationem augemur in gratia et roboramur in fide; renati autem et roborati, nutrimur divina Eucharistiae alimonia. Quod si per peccatum aegritudinem incurrimus animae, per Poenitentiam spiritualiter sanamur; spiritualiter et corporaliter prout animae expedit, per extremam Unctionem; per Ordinem vero Ecclesia gubernatur et multiplicatur spiritualiter; per Matrimonium corporaliter augetur. Cat. Rom. l. c. q. 15; q. 16: Illud vero maxime advertendum est, quamvis omnia Sacramenta divinam et admirabilem virtutem in se contineant, tamen non parem omnia et aequalem necessitatem aut dignitatem aut unam eandemque significandi vim habere. Trid. Sess. 7, can. 3 (S. 779).

Gäbe es keine solche besondere sacramentale Gnade, so würde sich die Rechtfertigung *extra* sacramenta von der Rechtfertigung *per* sacramenta nicht unterscheiden. Und doch ist das nach allgemeiner Lehre der Fall.

Ueber das Wesen dieser besondern sacramentalen Gnade und über ihre Beziehung zur heiligmachenden Gnade hat sich das kirchliche Lehramt nicht näher ausgesprochen. Es ist darunter nicht die heiligmachende Gnade selbst, sofern sie eben durch das Sacrament gespendet wird, zu verstehen (Bonaventura, Richard v. Middletown u. a.). Nach der Ansicht der meisten Theologen ist sie nicht eine zweite, von der heiligmachenden Gnade verschiedene habituelle Gnade (wie u. a. Paludanus und Capreolus lehrten), auch nicht bloß eine einzelne actuelle Gnade. Sie ist vielmehr eine den Zwecken der einzelnen Sacramente entsprechende besondere Kraft oder Wirkung (vigor) der heiligmachenden Gnade, verbunden

mit dem Anrechte, zur gegebenen Zeit die zur Erfüllung jener Zwecke oder Absichten Gottes nothwendigen actuellen Gnaden zu erhalten.

S. Thom. 3, q. 62, a. 2: Gratia secundum se considerata perficit essentiam animae, in quantum participat quandam similitudinem divini *esse;* et sicut ab essentia animae fluunt eius potentiae, ita a gratia fluunt quaedam perfectiones ad potentias animae, quae dicuntur virtutes et dona, quibus potentiae perficiuntur in ordine ad suos actus (siehe oben § 122, 1). Ordinantur autem Sacramenta ad quosdam speciales effectus necessarios in vita christiana; sicut Baptismus ordinatur ad quandam spiritualem regenerationem, qua homo moritur vitiis et fit membrum Christi; qui quidem effectus est aliquid speciale praeter actus potentiarum animae; et eadem ratio est de aliis Sacramentis. Sicut igitur virtutes et dona addunt super gratiam communiter dictam quandam perfectionem determinate ordinatam ad proprios actus potentiarum, ita gratia sacramentalis addit super gratiam communiter dictam, et super virtutes et dona quoddam auxilium ad consequendum Sacramenti finem. Et per hunc modum gratia sacramentalis addit super gratiam virtutum et donorum.

Bill. l. c. a. 5: Gratia sacramentalis non est habitus realiter distinctus a gratia communiter dicta virtutum et donorum, neque solum auxilium speciale transiens, sed novus modus intrinsecus perfectionis seu specialis vigor gratiae communiter dictae superadditus, cum ordine seu exigentia et iure ad auxilium actuale suo tempore conferendum. Jenes Anrecht steht nicht mit der Gratuität der Gnade im Widerspruch: Istud enim ius fundatur in sola liberali et gratuita Dei promissione, qui fidelis est in suis promissis, nec deest in necessariis. Vgl. oben S. 566. *Tournely* l. c. q. 4, a. 1. *Gonet* l. c. V, 43 (disp. 3, a. 4). *Franzelin* l. c. thes. 11, schol. 3: Itaque gratia sacramentalis nihil est aliud quam ipsa gratia sanctificans collata per Sacramentum, cum peculiari respectu et ordine ad auxilia actualia, qui ordo gratiae constituitur vi ipsius Sacramenti suscepti. *Suar.* disp. 7, sect. 3. *Vasq.* disp. 131, c. 7. *Lugo* disp. 4, sect. 3.

Näheres über die sacramentale Gnade und den dogmatischen Beweis für die Wirklichkeit derselben siehe unten bei den einzelnen Sacramenten (§ 147 ff.).

5. Es ist nicht an alle Sacramente ein gleiches Maß von Gnaden geknüpft; insofern eignet auch nicht allen eine durchaus gleiche Würde. In dieser Beziehung überragt die heilige Eucharistie alle übrigen Sacramente, weil in ihr der Urheber der Gnade selbst gegenwärtig ist, mithin auch der größte Gnadenreichthum gespendet wird. Auch ein und dasselbe Sacrament vermittelt den einzelnen Empfängern die Gnade in verschiedenem Maße, je entsprechend der in ihnen vorhandenen Disposition.

Trid. Sess. 7, de Sacr. in gen. can. 3: Si quis dixerit, haec septem Sacramenta ita esse inter se paria, ut nulla ratione aliud sit alio dignius, a. s. Sess. 13, c. 3 (§ 149, 1).

Trid. Sess. 7, c. 7 wird ausdrücklich gelehrt, in der Taufe empfange jeder die Gnade suam secundum mensuram, quam Spiritus Sanctus partitur singulis prout vult, et secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem. (Siehe oben § 119, 4.)

S. Thom. 3, q. 69, a. 8: Per se quidem effectus Baptismi est id, ad quod Baptismus est institutus, scilicet ad regenerandum homines in spiritualem vitam; et hunc effectum aequaliter facit in omnibus, qui aequaliter se habent ad Baptismum. Unde quia omnes pueri aequaliter se habent ad Baptismum (qui non in fide propria, sed in fide Ecclesiae baptizantur), omnes aequalem effectum percipiunt in Baptismo. Adulti vero, quia per propriam fidem ad Baptismum accedunt, non aequaliter se habent ad Baptismum: quidam enim cum maiori, quidam cum minori devotione ad Baptismum accedunt; et ideo quidam plus, quidam minus de gratia novitatis accipiunt, sicut etiam ab eodem igne accipit plus caloris, qui plus ei appropinquat; licet ignis, quantum est de se, aequaliter ad omnes suum calorem effundat. Vgl. *Bill.* l. c. diss. 3, a. 4. *Tournely* l. c. concl. 2.

6. Die drei Sacramente der Taufe, der Firmung und der Weihe prägen der Seele einen sogen. unauslöschlichen Charakter ein. Sie können darum auch nur einmal von demselben Subjecte empfangen werden. Dieser Satz ist von dem Tridentinum ausdrücklich als ein geoffenbartes Dogma definirt worden (a). Ueber das Wesen dieses Charakters hat das kirchliche Lehramt keine nähere Erklärung abgegeben. Es bezeichnet ihn nur als ein „geistiges und unauslöschliches Zeichen" (signum spirituale et indelebile). Die Ansichten der Theologen stimmen nicht in allen Punkten überein. Nach der Lehre des hl. Thomas fällt der Charakter unter den Begriff einer übernatürlichen Vollmacht (potentia); er verleiht nämlich dem damit Bezeichneten die Gewalt oder Vollmacht, gewisse übernatürliche Gnaden zu empfangen oder solche zu spenden, mithin eine active oder passive Theilnahme an dem Priesterthume Christi. Diese Auffassung vertritt auch der Römische Katechismus. Jene Theilnahme oder Verähnlichung mit Christus ist in den genannten Sacramenten eine stufenweise fortschreitende, von ihrem ersten Anfang in der Taufe bis zu ihrer höchsten Vollendung in dem Sacramente der heiligen Weihe (b).

a) Florent. Decr. pro Armen.: Inter haec Sacramenta tria sunt, Baptismus, Confirmatio et Ordo, quae characterem, id est, *spirituale quoddam signum* a ceteris distinctivum, imprimunt in anima *indelebile*. Unde in eadem persona non reiterantur. Trid. Sess. 7, de Sacr. in gen. can. 9: Si quis dixerit, in tribus Sacramentis, Baptismo scilicet, Confirmatione et Ordine, non imprimi characterem in anima, hoc est *signum quoddam spirituale et indelebile,* unde ea iterari non possunt, a. s. Cat. Rom. P. II, c. 1, q. 24: Alter vero Sacramentorum effectus non quidem omnibus communis, sed trium tantummodo proprius . . . est character, quem animae imprimunt. Nam cum Apostolus (2 Cor. 1, 21) ait: *Unxit nos Deus, qui et signavit nos, et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris*, voce illa *signavit* non obscure characterem descripsit, cuius proprium est aliquid signare et notare. Est character veluti insigne quoddam animae impressum, quod deleri numquam potest, eique perpetuo inhaeret. Ibid. q. 25: Iam vero *character hoc praestat,* tum *ut apti ad aliquid sacri suscipiendum* vel *peragendum efficiamur,* tum ut aliqua nota alter ab altero internoscatur.

Die Existenz des sacramentalen Charakters bestritten Wicleff, Luther, Calvin und deren Anhänger. Die genannten Reformatoren behaupteten, Innocenz III.

habe jene Lehre erfunden. Die Wahrheit ist diese, daß Innocenz III. in seiner Decretale gegen die Waldenser und andere damalige Secten es als etwas allgemein Bekanntes voraussetzt, daß die Taufe einen unauslöschlichen Charakter einpräge.

Innoc. III. c. *Maiores* (Decr. l. 3, tit. 42, c. 3; siehe unten § 145, 5). Es ist ferner wahr, daß bis zum Concil von Trient die Ansichten darüber getheilt waren, wie die dogmatische Qualität der Lehre vom Charakter zu bestimmen sei; ob sie de fide sei oder nicht.

Eine Andeutung des Charakters fanden die heiligen Väter in mehreren Stellen der Heiligen Schrift, während sie selbst die Tradition in diesem Punkte ganz bestimmt bezeugen. Eine besondere Veranlassung dazu bot die Frage über die Gültigkeit der Ketzertaufe bezw. über die Zulässigkeit der Wiedertaufe der in die Kirche Zurückkehrenden oder der Wiederholung der heiligen Firmung und der Weihe.

2 Kor. 1, 21. 22 (siehe oben). Eph. 1, 13: In quo et credentes signati estis (ἐσφραγίσθητε) Spiritu promissionis Sancto. Ebd. 4, 30: Nolite contristare Spiritum Sanctum Dei, in quo signati estis in diem redemptionis.

Aug., C. ep. Parm. II, 13, 28: Nulla ostenditur causa, cur ille, qui ipsum Baptismum amittere non potest, ius dandi potest amittere (letzteres behaupteten die Donatisten). Utrumque enim Sacramentum est; et quadam consecratione utrumque homini datur, illud cum baptizatur, istud cum ordinatur; ideoque in Catholica utrumque non licet iterari. Der hl. Augustinus vergleicht (ebenso wie auch andere Väter) den sacramentalen Charakter mit dem unauslöschlichen Male, welches den Conscribirten aufgeprägt wurde (nota militaris). Ibid. n. 30: An forte minus haerent Sacramenta christiana, quam corporalis haec nota, cum videamus nec apostatas carere Baptismate, quibus utique per poenitentiam redeuntibus non restituitur, et ideo amitti non posse iudicatur? De Bapt. c. Don. VI, 1, 1: Satis eluxit pastoribus Ecclesiae catholicae toto orbe diffusae, per quos postea plenarii Concilii auctoritate originalis consuetudo (bezüglich der Ketzertaufe) firmata est (Nic.), etiam ovem, quae foris errabat et Dominicum characterem a fallacibus depraedatoribus suis foris acceperat, venientem ad christianae unitatis salutem, ab errore corrigi, a captivitate liberari, a vulnere sanari, characterem tamen in ea Dominicum agnosci potius quam improbari. Vgl. Ep. 185 (al. 50), 10, 43. *Chrys.*, In 2 Cor. hom. 4, 7: „Wie den Soldaten das Siegel, so wird den Gläubigen der Geist aufgeprägt; und wenn du ein Fahnenflüchtiger wirst, so bist du allen als solcher erkennbar."

Cyr. Hier., Praef. in Cat. c. 16: „Wahrlich, etwas Großes ist die Taufe, die euch bevorsteht: das Lösegeld für die Gefangenen, die Nachlassung der Sündenschulden, der Tod der Sünde, die Wiedergeburt der Seele, das Lichtgewand, das heilige, unverbrüchliche Siegel, der Wagen zum Himmel, die Wonne des Paradieses, das Bürgerrecht des Reiches, die Gnadengabe der Kindschaft." Cat. 1, 3: „Wo er (Christus) den guten Willensentschluß sieht, da gibt er (in der Taufe) das heilbringende und wunderbare Siegel, vor dem die Dämonen zittern, das die Engel wohl kennen, so daß jene davon zurückgescheucht entfliehen, diese aber es als etwas ihnen Verwandtes und Bekanntes von allen Seiten umgeben." Vgl. Cat. XVII, 35. Cat. XVIII, 33 nennt er den Firmcharakter „das Siegel der Gemeinschaft des Heiligen Geistes". Vgl. Cat. myst. IV, 7. *Ioan. Dam.*, De fide orth. IV, 9.

b) Der hl. Thomas behandelt die Lehre vom sacramentalen Charakter wie ein durchaus feststehendes kirchliches Dogma, das er nach allen Seiten aufzuhellen sucht.

S. Thom. 3, q. 63, a. 1: Sacramenta novae legis ad duo ordinantur, videlicet ad remedium contra peccata, et ad perficiendum animam in his, quae pertinent ad cultum Dei secundum ritum christianae vitae. Quicumque autem ad aliquid certum deputatur, consuevit ad illud consignari; sicut milites, qui adscribebantur ad militiam antiquitus, solebant quibusdam characteribus corporalibus insigniri, eo quod deputabantur ad aliquid corporale. Et ideo cum homines per Sacramenta deputentur ad aliquid spirituale pertinens ad cultum Dei, consequens est, quod per ea fideles aliquo spirituali charactere insigniantur. Der Charakter ist seinem Wesen nach eine geistige Vollmacht oder Gewalt, und zwar eine werkzeugliche Gewalt, wie dies der Natur der Gnade als eines göttlichen Werkes entspricht. Er verleiht die Bestimmung zur christlichen Gottesverehrung (a. 1): Divinus autem cultus consistit vel in recipiendo aliqua divina vel in tradendo aliis. Ad utrumque autem horum requiritur quaedam potentia: nam ad tradendum aliquid aliis requiritur quaedam potentia activa; ad accipiendum autem requiritur potentia passiva. Et ideo character importat quandam potentiam spiritualem ordinatam ad ea, quae sunt divini cultus. Sciendum tamen, quod haec spiritualis potentia est instrumentalis, sicut etiam supra (q. 62, a. 4) dictum est de virtute, quae est in Sacramentis. Da die christliche Gnadenordnung in dem Opfertode Christi sich gründet, so ist der Charakter nicht ein Zeichen der göttlichen Trinität, sondern ein Zeichen Christi und eine Theilnahme an seinem Priesterthum. Ibid. a. 3: Totus autem ritus christianae religionis derivatur a sacerdotio Christi. Et ideo manifestum est, quod character sacramentalis specialiter est character Christi, cuius sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt quam quaedam participationes sacerdotii Christi ab ipso Christo derivatae. Wie nun das Priesterthum Christi ein ewiges und unvergängliches ist, so auch diese Theilnahme an demselben. In der jenseitigen Vollendung hören zwar die sacramentalen Culthandlungen auf; der Zweck derselben aber dauert fort, und darum ist auch der Charakter jenseits nicht bedeutungslos. Ibid. a. 5: Sacerdotium autem Christi est aeternum. . . . Et inde est, quod omnis sanctificatio, quae fit per sacerdotium eius, est perpetua, re consecrata manente. Quod patet etiam in rebus inanimatis; nam Ecclesiae vel altaris manet consecratio semper, nisi destruatur. Cum igitur anima sit subiectum characteris secundum intellectivam partem, in qua est fides, . . . manifestum est, quod sicut intellectus perpetuus est et incorruptibilis, ita character indelebiliter manet in anima. Ibid. ad 3: Quamvis post hanc vitam non remaneat exterior cultus, remanet tamen finis illius cultus. Et ideo post hanc vitam remanet character et in bonis ad eorum gloriam et in malis ad eorum ignominiam; sicut etiam militaris character remanet in militibus post adeptam victoriam, et in his, qui vicerunt, ad gloriam, et in his, qui sunt victi, ad poenam. Daraus, daß der Charakter seinem Wesen nach eine geistige, von Christus verliehene Gewalt ist, erklärt es sich auch, daß derselbe durch nachfolgende schwere Sünden nicht verloren geht. Die Fortdauer einer solchen werkzeuglichen Gewalt ist nicht (wie die heiligmachende Gnade oder irgend ein anderes Lebensprincip) zunächst durch die entsprechende Disposition des Subjectes, sondern vorzüglich durch den Willen des Verleihers bedingt. Ibid. ad 1.

In gewissem Sinne gewähren alle Sacramente dem Empfänger eine Theilnahme an dem Priesterthum Christi (d. h. an dessen Früchten). Jedoch nicht alle haben die obengenannte directe Beziehung zur Gottesverehrung, sie verleihen nicht alle dem Empfänger eine directe Bestimmung zur activen oder passiven Theil=

nahme an derselben; darum findet auch nicht in allen die Einprägung eines Charakters statt. Ibid. a. 6: Pertinet autem aliquod Sacramentum ad divinum cultum tripliciter: uno modo per modum ipsius actionis; alio modo per modum agentis; tertio modo per modum recipientis. Per modum quidem ipsius actionis pertinet ad divinum cultum Eucharistia, in qua principaliter divinus cultus consistit, in quantum est Ecclesiae sacrificium; et per hoc idem Sacramentum non imprimitur homini character, quia per hoc Sacramentum non ordinatur homo ad aliquid aliud ulterius agendum vel recipiendum in Sacramentis, cum potius sit *finis et consummatio omnium Sacramentorum*, ut Dionysius dicit (De eccl. hier. 3); continet tamen in seipso Christum, in quo non est character, sed tota sacerdotii plenitudo. Sed ad agens in Sacramentis pertinet Sacramentum Ordinis, quia per hoc Sacramentum deputantur homines ad Sacramenta aliis tradenda. Sed ad recipientes pertinet Sacramentum Baptismi, quia per ipsum homo accipit potestatem recipiendi alia Ecclesiae Sacramenta; unde Baptismus dicitur esse ianua omnium Sacramentorum. Ad idem etiam ordinatur quodammodo Confirmatio, ut infra suo loco dicetur. Ibid. q. 72, a. 7. Vgl. § 148, 2.

Durandus (IV. Sent. d. 4, q. 1) faßte den Charakter als eine bloß äußerliche Berufung des Menschen zur Theilnahme am kirchlichen Culte oder als eine bloß abstracte Beziehung zu Gott (relatio *rationis* seu dominatio *externa*) auf. Auch nach Scotus (IV. Sent. d. 6, q. 10) ist er eine bloße Relation (keine Potenz); doch besteht Scotus darauf, daß man diese nicht bloß eine gedachte, sondern eine reale Beziehung (relatio *realis*, extrinsecus animae adveniens) nenne. Beide Ansichten wurden von andern Theologen heftig bekämpft und als unvereinbar mit der kirchlichen Lehre bezeichnet. Vgl. *Bellarm.* l. c. II, 18—22. *Tournely* l. c. q. 4, a. 2. *Lorinser,* De char. sacram. Oppolii 1844. Schwane, Dogmengesch. der mittlern Zeit S. 590. Schanz a. a. O. S. 157.

Ueber die Bedeutung des Charakters bei unwürdigem Sacramentenempfang s. u. § 145, 5.

§ 144.

Die Siebenzahl der Sacramente. Göttliche Einsetzung derselben und deren Zweck.

1. Eine genaue Aufzählung der heiligen Sacramente findet sich bei den heiligen Vätern noch nicht, in den kirchlichen Glaubensbekenntnissen und Synodalacten erst seit dem 12. Jahrhundert. Eine förmliche Definirung der Siebenzahl derselben vollzog erst das Concil von Trient. Diese Thatsachen erklären sich theils aus der in den ersten Jahrhunderten beobachteten Arcandisciplin, theils daraus, daß erst seit dem 12. Jahrhundert von einzelnen revolutionären Secten (Katharer, Waldenser u. a.) und dann von den Reformatoren die Anschauung und Praxis der Kirche bezüglich der Sacramente angegriffen wurde. Zuvor sah die Kirche sich nicht veranlaßt, das förmlich zu zählen und zu definiren, was allen Gläubigen in ihrem Cultleben thatsächlich vor Augen stand. Ein bündiger Beweis für den Satz, daß die Kirche von Anfang an den Glauben an die Siebenzahl der Sacramente besessen habe, ist die Thatsache, daß die schismatischen Griechen und die übrigen, zum Theil schon seit dem fünften Jahrhundert von der Kirche getrennten

Secten (Kopten, Jakobiten, Armenier) an der gleichen Zahl festhalten. Wenn bei einzelnen kirchlichen Theologen des frühesten Mittelalters eine scheinbar abweichende Zählung sich findet, so erklärt sich dies aus dem Umstande, daß damals das Wort sacramentum noch nicht ausschließlich in der engern Bedeutung angewandt wurde, die ihm seit dem 13. Jahrhundert im officiellen kirchlichen und wissenschaftlichen Sprachgebrauche beigelegt wurde.

Ueber den letztern Punkt vgl. oben § 141, 2 und J. Bach, Die Siebenzahl der Sacramente S. 21. 34. 64. Krawutzky, Zählung und Ordnung der hl. Sacramente. Breslau 1865. *Franzelin* l. c. thes. 19. Probst a. a. O. S. 7. Der dogmatische Beweis für die göttliche Einsetzung der sieben Sacramente wird in der Lehre von den einzelnen Sacramenten zu führen sein. Siehe § 147 ff.

Die sieben Sacramente werden aufgezählt und im einzelnen beschrieben in der Prof. fidei ab *Innoc. III.* Waldens. praescr. Ebenso in dem von den Griechen auf dem zweiten Lyoner Concil (1274) überreichten Glaubensbekenntniß. Vgl. Florent. Decr. pro Armen.: Novae legis septem sunt Sacramenta, videlicet. . . .

Trid. Sess. 7, de Sacr. in gen. can. 1: Si quis dixerit, Sacramenta novae legis non fuisse *omnia a Iesu Christo, Domino nostro, instituta;* aut esse plura vel pauciora quam septem, videlicet Baptismum . . .; aut etiam aliquod horum septem non esse vere et proprie Sacramentum: a. s.

Eine nahezu vollständige Andeutung findet sich bereits *Tert.,* De resurr. carn. 8: Caro abluitur, ut anima emaculetur; caro ungitur, ut anima consecretur; caro signatur, ut et anima muniatur; caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu illuminetur; caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur.

Wie in Bezug auf den Begriff der Sacramente (§ 141, 2), so waren auch hinsichtlich ihrer Zahl die Meinungen der Reformatoren getheilt und schwankend. Zwingli und Calvin nahmen nur zwei Sacramente (Taufe und Abendmahl) an. Luther behielt anfangs drei Sacramente (Taufe, Buße, Abendmahl) bei; ebenso die Anhänger der Augsburgischen Confession (Apol. Conf. VII, § 4). Später jedoch wurde der sacramentale Charakter der Buße auch von den Lutheranern geleugnet. Vgl. *Bellarm.* l. c. c. 23 sqq. Möhler, Symbolik § 29—31. (Hahn,) Die Lehre von den Sacramenten. Breslau 1864.

2. Schon seit dem Mittelalter haben die kirchlichen Theologen die Siebenzahl der Sacramente vielfach in speculativer Weise zu begründen versucht. Sie verbinden durchweg hiermit die Betrachtung des Zweckes der Sacramente im allgemeinen, d. h. der Absichten, welche Gott bestimmt haben möchten, die Erlangung der Heilsgnaden an solche geistig-sinnliche Gnadenmittel zu knüpfen. Als Hauptgesichtspunkte treten bei diesen Erörterungen hervor einerseits der Zusammenhang der Sacramente mit dem christologischen Dogma (die Zweiheit der Naturen in Christo; Christus, der Gottmensch, das Haupt oder der Stammvater der erlösten Menschheit), sodann die soteriologischen (Reinigung und Heiligung des ganzen Menschen nach Leib und Seele) und die praktisch-religiösen, insbesondere auch die ascetischen Zwecke (Demüthigung, Erleuchtung, Tugendübung, oder Reinigung, Erleuchtung, Einigung), dieser göttlichen Institution. Auch der Römische Katechismus hat diese letztern Gedanken adoptirt.

Florent. l. c. Cat. Rom. l. c. q. 9. 15. Eine eingehendere speculative Betrachtung der Sacramente findet sich zuerst bei Hugo v. St. Victor (De Sacr. I, p. 9, c. 6; Summa Sent. tr. IV, 1. Vgl. J. Bach a. a. O. S. 69; Die Dogmengeschichte des Mittelalters II, 357). An ihn schließen sich die Spätern, namentlich auch Petrus Lombardus, Bonaventura u. a., an.

Petr. Lomb., IV. Sent. d. 1, n. 3: Triplici autem de causa Sacramenta instituta sunt: propter humiliationem, eruditionem et exercitationem. Propter *humiliationem* quidem, ut dum homo sensibilibus rebus, quae natura infra ipsum sunt, ex praecepto Creatoris se reverendo subiicit, ex hac humilitate et obedientia Deo magis placeat et apud eum mereatur; cuius imperio salutem quaerit in inferioribus se, etsi non ab illis, sed per illa a Deo. Propter *eruditionem* etiam instituta sunt, ut per id, quod foris in specie visibili cernitur, ad invisibilem virtutem, quae intus est, cognoscendam mens erudiatur. Propter *exercitationem* similiter instituta sunt, quia cum homo otiosus esse non possit, proponitur ei utilis et salubris exercitatio in Sacramentis, qua vanam et noxiam declinet occupationem. *Bonav.,* Brevil. P. VI, c. 1: Principium reparativum, quod est Christus crucifixus, Verbum scilicet incarnatum, quod sapientissime dispensat omnia, quia divinum; et clementissime curat, quia divinitus incarnatum, sic debet reparare, sanare et salvare humanum genus aegrotum secundum quod competit ipsi aegrotanti, aegritudini et occasioni aegrotandi, et ipsius aegritudinis curationi. Ipse autem medicus est Verbum incarnatum, Deus scilicet invisibilis in natura visibili. Homo aegrotans est non tantum spiritus nec tantum caro, sed spiritus in carne mortali. Morbus autem est originalis culpa, quae per ignorantiam inficit mentem, et per concupiscentiam inficit carnem. Origo autem huius culpae, licet principaliter fuerit ex consensu rationis, occasionem tamen sumpsit a sensibus carnis. Ad hoc ergo, quod medicina correspondens esset omnibus supradictis, oportuit, quod non tantum esset spiritualis, verum etiam aliquid haberet de sensibilibus signis; ut sicut haec sensibilia fuerunt animae occasio labendi, ita essent ei occasio resurgendi. . . . Ueber die Siebenzahl der Sacramente vgl. ibid. c. 3. Sie wird in Zusammenhang gebracht mit der dreifachen Form der Sünde (Erbsünde, Todsünde, läßliche Sünde) und der vierfachen Verwundung der menschlichen Natur durch die Sünde (ignorantia, malitia, infirmitas, concupiscentia); mit den drei theologischen und den vier Cardinaltugenden als dem positiven Gegensatz jenes siebenfachen Uebels der Sünde; endlich wird durch sie die siebenfache zur Bewahrung des übernatürlichen Lebens erforderliche Gnade den Gläubigen vermittelt; diese Gnade muß mit Rücksicht auf die Wandelbarkeit und Vergänglichkeit der Glieder der Kirche eine stärkende, heilende und erneuernde sein: Sacramentum autem muniens aut munit ingredientes, et sic est Baptismus; aut stantes, et sic est Confirmatio; aut exeuntes, et sic est extrema Unctio. Sacramentum autem relevans aut relevat a casu veniali, et sic est Eucharistia; aut a mortali, et sic est Poenitentia. Sacramentum autem renovans aut renovat in esse spirituali, et sic est Ordo, cuius est administrare Sacramenta; aut in esse naturali, et sic est Matrimonium.

Aehnliche Erwägungen vgl. *S. Thom.* 3, q. 65, a. 1. Wie die heilige Eucharistie das erhabenste aller Sacramente und der Mittelpunkt derselben sei, siehe ibid. a. 3: Sacramentum Eucharistiae est potissimum inter alia Sacramenta. Quod quidem tripliciter apparet: primo quidem ex eo, quod in eo continetur; nam in Sacramento Eucharistiae continetur ipse Christus substantialiter; in aliis

autem Sacramentis continetur quaedam virtus instrumentalis participata a Christo. . . . Secundo hoc apparet ex ordine Sacramentorum ad invicem; nam omnia alia Sacramenta ordinari videntur ad hoc Sacramentum sicut ad finem. Manifestum est enim, quod Sacramentum Ordinis ordinatur ad Eucharistiae consecrationem; Sacramentum vero Baptismi ordinatur ad Eucharistiae receptionem; in quo etiam perficitur aliquis per Confirmationem, ut non vereatur se subtrahere a tali Sacramento; per Poenitentiam etiam et extremam Unctionem praeparatur homo ad digne sumendum corpus Christi; Matrimonium etiam saltem sua significatione attingit hoc Sacramentum, in quantum significat coniunctionem Christi et Ecclesiae, cuius unitas per Sacramentum Eucharistiae figuratur. . . . Tertio hoc apparet ex ritu Sacramentorum. Nam fere omnia Sacramenta in Eucharistia consummantur, . . . sicut patet, quod ordinati communicant, et etiam baptizati, si sint adulti.

§ 145.

Die Spendung und der Empfang der Sacramente im allgemeinen. Bedingungen der gültigen Spendung. Die intentio ministri.

Man unterscheidet die Herstellung oder Bereitung der Sacramente (*confectio* sacramentorum) und die Spendung derselben im engern Sinne (*administratio* sacramentorum). Jenes ist die Setzung des sacramentalen Zeichens (das opus operatum) oder die Verbindung von Materie und Form, letzteres die Anwendung dieses Zeichens auf ein bestimmtes Subject. Bei allen Sacramenten, mit Ausnahme der heiligen Eucharistie, fällt beides in einen Act zusammen. Sie können nicht conficirt werden, ohne daß sie einem bestimmten Subjecte gespendet werden.

1. Der Spender der sacramentalen Gnaden im eigentlichen Sinne des Wortes, d. i. der Haupturheber derselben (causa *efficiens principalis*) ist, wie oben schon bemerkt wurde (§ 143, 1), Gott selbst, oder näher der Gottmensch, Christus (a). Die Sacramente sind werkzeugliche Ursachen der Gnade in der Hand des Gottmenschen. Die Thätigkeit des menschlichen Spenders (*minister* sacramentorum) bedingt nun die Conficirung des Sacramentes, mithin auch die sacramentale Gnadenspendung. Sie bedingt jedoch nicht bloß äußerlich die sacramentale Gnadenspendung, vielmehr ist sie zugleich mit dem Sacrament selbst die nächste werkzeugliche Ursache der Gnade. In Bezug auf einzelne Sacramente ist dieses Verhältniß in der Heiligen Schrift klar angedeutet. Die Kirche hat dasselbe in Bezug auf das Bußsacrament und das heilige Meßopfer wenigstens implicite definirt. Für jenen Satz spricht ferner der Umstand, daß zur gültigen Spendung der Sacramente (mit Ausnahme der Taufe bezw. der Ehe) die Weihegewalt und eine gewisse auf das Sacrament bezügliche Intention auf seiten des Spenders erforderlich ist. Letzteres wäre wohl nicht der Fall, wenn die Thätigkeit des Spenders in keiner innerlichen, ursächlichen Beziehung zur sacramentalen Gnade stände (b).

a) Cat. Rom. l. c. q. 17 (§ 143, 1). *Pacian.*, Ep. 3 ad Sempr. n. 7: Sive baptizamus, sive ad poenitentiam cogimus seu veniam poenitentibus relaxamus, Christo id auctore tractamus. Tibi videndum est, an Christus hoc possit, an Christus hoc fecerit. *Ambr.*, De myst. 5, 27: Non merita personarum consideres, sed officia sacerdotum.... Crede ergo adesse Dominum Iesum invocatum precibus sacerdotum. *Aug.*, C. Cresc. II, 21. 26: Baptizant quantum attinet ad visibile ministerium, et boni et mali; invisibiliter autem per eos ille baptizat, cuius est visibile Baptisma et invisibilis gratia. Tinguere ergo possunt et boni et mali; abluere autem conscientiam nonnisi ille, qui semper est bonus. Hierauf beruht auch die Einheit der Kirche. In Ioan. tr. 6, 6: Per hanc enim potestatem, quam Christus solus sibi tenuit, ... stat unitas Ecclesiae. ... Si enim ... transferretur potestas a Domino ad ministrum, tot Baptismata essent, quot ministri essent, et iam non staret unitas Baptismi.

b) Joh. 20, 28: Accipite Spiritum Sanctum; quorum remiseritis peccata, remittuntur eis. Der Spender des Bußsacramentes läßt also die Sünden nach, d. h. er ertheilt die heiligmachende Gnade (siehe oben § 119, 1). *S. Thom.* 3, q. 64, a. 5 ad 1: Ministri Ecclesiae neque a peccatis mundant homines ad Sacramenta accedentes, neque gratiam conferunt sua virtute; sed hoc facit Christus sua potestate per eos sicut per quaedam instrumenta.

2 Tim. 1, 6: Admoneo te, ut resuscites gratiam Dei, quae est in te per impositionem manuum mearum. 1 Kor. 4, 1: Sic nos existimet homo ut ministros Christi, et *dispensatores* mysteriorum Dei.

Trid. Sess. 14, c. 6 (siehe unten § 150); Sess. 7, de Sacr. in gen. can. 10: Si quis dixerit, Christianos omnes in verbo et omnibus Sacramentis administrandis habere potestatem, a. s. Can. 11 (siehe unten n. 3). Cat. Rom. l. c. q. 18: Sed quamvis Deus Sacramentorum auctor et dispensator sit, ea tamen non per Angelos, verum per homines ministrari in Ecclesia voluit; non minus enim ministrorum officio, quam materia et forma ad Sacramenta conficienda opus esse, perpetua sanctorum Patrum traditione confirmatum est. Q. 19 (siehe unten n. 3).

Auch die Analogie des heiligen Meßopfers spricht für obigen Lehrsatz. Die Priester bringen wirklich selbst auch das heilige Opfer dar (offerunt), wiewohl anderseits gesagt werden muß, daß Christus durch ihre Vermittlung sich opfert. Vgl. Trid. Sess. 22, can. 2: Si quis dixerit, illis verbis: *Hoc facite in meam commemorationem*, Christum non instituisse Apostolos sacerdotes aut non ordinasse, ut ipsi aliique sacerdotes offerrent corpus et sanguinem suum, a. s. Vgl. unten § 154.

Wenn die Sacramente, wie oben nachgewiesen wurde (S. 770. 775), wirkliche Ursachen der Gnade sind (causae instrumentales *physicae*), dann ist auch derjenige, in dessen Hand Gott die physische Ursache der Gnade gelegt hat, mittelst derselben Spender der Gnade. Das Sacrament und die Thätigkeit des Spenders erscheinen als eine einheitliche Instrumentalursache der Gnade. Auch des Spenders bedient sich Christus (ebenso wie des sacramentalen Zeichens) zur Hervorbringung der Gnade. Auch dem Spender eignet eine potestas *ministerialis* bezüglich der sacramentalen Gnade; sie entstammt der potestas *excellentiae* seu ministerialis *principalis* des Gottmenschen. Dieser Lehrsatz wirft ein helles Licht auf die hohe Würde des Priesterthums.

Vgl. *S. Thom.* l. c. a. 3: Quia (humanitas Christi) est instrumentum coniunctum divinitati in persona, habet quandam principalitatem et causali-

tatem respectu instrumentorum extrinsecorum, qui sunt ministri Ecclesiae. . . . Et ideo sicut Christus, in quantum Deus, habet potestatem auctoritatis in sacramentis, ita in quantum homo habet potestatem ministerii principalis sive potestatem excellentiae; quae quidem consistit in quatuor. (Die Sacramente sind wirksam durch das Verdienst seines Leidens; sie werden in seinem Namen gespendet; sie sind von ihm eingesetzt; er konnte die Gnade auch ohne Zuhülfenahme der Sacramente spenden.) Vgl. Morgott a. a. O. S. 27. 36.

S. Thom. 3, q. 64, a. 1: Operari aliquem effectum contingit dupliciter: uno modo per modum principalis agentis; alio modo per modum instrumenti. Primo igitur modo solus Deus operatur interiorem effectum Sacramenti, tum quia solus Deus illabitur animae, in qua Sacramenti effectus consistit; non autem potest aliquid immediate operari, ubi non est; tum quia gratia, quae est interior Sacramenti effectus, est a solo Deo. . . . Character etiam, qui est interior quorundam Sacramentorum effectus, est virtus instrumentalis, quae manat a principali agente, quod est Deus. Secundo autem modo homo potest operari ad interiorem effectum Sacramenti, in quantum operatur per modum ministri. Nam eadem ratio est ministri et instrumenti: utriusque enim actio exterius exhibetur, sed sortitur effectum interiorem ex virtute principalis agentis, quod est Deus. Q. 26, a. 1 ad 1.

2. Die erste Bedingung gültiger Spendung der Sacramente, abgesehen von der Taufe und der Ehe, ist die Weihegewalt oder der priesterliche bezw. der bischöfliche Charakter des Spenders. Dieses Dogma hat das Tridentinum ausdrücklich definirt, im Gegensatz zu der Lehre der Reformatoren von dem fälschlich so genannten allgemeinen Priesterthum.

Ueber die Verwerfung der kirchlichen Hierarchie von seiten der Reformatoren siehe oben S. 692. Ueber das „allgemeine Priesterthum" siehe S. 729.

Trid. Sess. 23, c. 4 (§ 130, 2); Sess. 7, de Sacr. in gen. can. 10 (oben n. 1).

Prop. *Luth.* damn. 13: In Sacramento Poenitentiae ac remissione culpae non plus facit Papa aut Episcopus, quam infimus sacerdos; immo, ubi non est sacerdos, aeque tantum quilibet christianus, etiamsi mulier aut puer esset. Vgl. unten § 152. *Bellarm.* l. c. I, 24. 25. *S. Thom.*, C. Gent. IV, 74: Sacramentorum institutio et virtus a Christo initium habet. . . . Oportet autem instrumentum esse proportionatum agenti: unde et *ministros Christi oportet ei esse conformes.* Christus autem ut Dominus auctoritate et virtute propria nostram salutem operatus est, in quantum fuit Deus et homo; ut secundum id, quod homo est, ad redemptionem nostram pateretur, secundum autem quod Deus, passio eius nobis fieret salutaris. Oportet igitur ministros Christi homines esse et aliquid divinitatis eius participare secundum aliquam spiritualem potestatem: nam et instrumentum aliquid participat de virtute principalis agentis.

Die Sacramente sind von Christus für die erlöste Menschheit, näher für seine Kirche, bestimmt; daher sind auch, der gewöhnlichen Ordnung gemäß, nur Menschen Spender der Sacramente. Die Frage, ob nicht in außerordentlichen (wunderbaren) Fällen ein kirchliches Sacrament von einem Engel auf Geheiß Gottes gespendet werden könne, wird von den meisten Theologen nach dem Vorgange des hl. Thomas bejaht. Die Kirchengeschichte weiß von einzelnen derartigen Vorkommnissen in dem Leben der Heiligen (des hl. Stanislaus u. a.) zu berichten.

S. Thom. 3, q. 64, a. 7: Sicut Deus virtutem suam non alligavit Sacramentis, quin possit sine Sacramentis effectum Sacramentorum conferre, ita etiam virtutem suam non alligavit Ecclesiae ministris, quin etiam Angelis possit virtutem tribuere ministrandi Sacramenta. Et quia boni Angeli sunt nuntii veritatis, si aliquod sacramentale ministerium a bonis Angelis perficeretur, esset ratum habendum: quia deberet constare hoc fieri voluntate divina. ... Si vero daemones, qui sunt spiritus mendacii, aliquod sacramentale ministerium exhiberent, non esset ratum habendum.

3. Das zweite Erforderniß gültiger Sacramentenspendung ist die vollständige Setzung des äußern Zeichens oder der von Christus bestimmten Materie und Form, welche von demselben Subjecte miteinander verbunden werden müssen; sodann eine bei diesem Acte auf das Sacrament als solches gerichtete ernste Absicht des Spenders (*intentio* ministri). Ueber die inhaltliche Beschaffenheit dieser Intention hat die Kirche sich näher dahin ausgesprochen, daß sie wenigstens darauf gehen müsse, das zu thun, was die Kirche (in jenem sacramentalen Acte) thut (intentio saltem faciendi, quod facit Ecclesia). An sich wäre also die auf einer vollständigen und richtigen Erkenntniß beruhende Absicht, ein Sacrament oder ein Gnadenmittel oder die Gnade zu spenden, nicht erforderlich. Auch eine wahre und vollständige Erkenntniß des Wesens der Kirche wäre zu jener Intention nicht unerläßlich, auch nicht der Glaube, daß es nur eine wahre Kirche gebe. Selbst wenn eine schismatische Kirche oder nur eine Particularkirche dem Spender bei jener Absicht vorschwebte, so wäre die Intention inhaltlich genügend (a). In formeller Hinsicht muß die Absicht eine unbedingte und dadurch im Augenblicke der Spendung wirksame sein. Hingegen ist es nicht nothwendig, daß sie eine actuelle, d. h. im Augenblick der Spendung dem Bewußtsein des Spenders gegenwärtige sei; es genügt zur Gültigkeit der Sacramente die virtuelle Intention, d. h. eine solche, die zwar an sich dem Bewußtsein des Spenders nicht mehr vorschwebt, jedoch fortdauernd seine Thätigkeit bestimmt und leitet (b).

a) Florent. Decr. pro Armen. (§ 142, 1). Trid. Sess. 7, l. c. can. 11: Si quis dixerit, in ministris, dum Sacramenta conficiunt et conferunt, non requiri *intentionem saltem faciendi, quod facit Ecclesia*, a. s. In der Prof. fidei Waldens. praescr. heißt es, zur Gültigkeit der Consecration sei u. a. erforderlich fidelis intentio proferentis (verba Canonis). Cat. Rom. l. c. q. 19: Atque hi quidem ministri, quoniam in sacra illa functione non suam, sed Christi personam gerunt, ea re fit, ut, sive boni sive mali sint, ea modo forma et materia utantur, quam ex Christi instituto semper Ecclesia catholica servavit, *idque facere proponant, quod Ecclesia in ea administratione facit*, vere Sacramenta conficiant et conferant.

Die Nothwendigkeit einer solchen Intention ergibt sich aus der Natur der Sache. Wenn die Sacramente wirklich Gnadenmittel sind und deren Setzung und Spendung von Christus menschlichen Organen (also freien Wesen) anvertraut ist, so kann ein Sacrament nur da ins Dasein treten, wo letztere ein solches zu setzen beabsichtigen. Diese ihre Absicht ist es, welche den sacramentalen Act als solchen von jedem ähnlichen, bloß natürlichen Vorgang unterscheidet. Ein anderes

Mittel dieser Unterscheidung ist nicht denkbar. Sie ist es, wodurch der Spender die ihm übertragene Vollmacht in Wirksamkeit setzt. Nur durch diese Absicht allein kann auch die moralische Verbindung zwischen dem Spender (als causa *instrumentalis*) und Christus, dem Urheber der Gnade (causa *principalis*), und dem Sacramente selbst hergestellt werden, auf welchem die Wirksamkeit des letztern beruht; ebenso die unerläßliche Verbindung zwischen dem Spender und der Kirche, als deren Diener (minister) er sich bethätigt. Der natürliche Ausdruck dieser Intention ist die sacramentale Form. Vgl. Morgott a. a. O. S. 65.

Indem die Reformatoren den Sacramenten den Charakter wirksamer Gnadenmittel absprachen, konnten sie auch die Nothwendigkeit der genannten Intention nicht festhalten. Nach ihrer Auffassung ist die Wirksamkeit des Sacramentes ausschließlich durch den Eindruck, den das äußere Zeichen auf den Empfänger macht (als Weckungsmittel des Glaubens; siehe oben § 141, 2; 142, 2), bedingt.

Daher z. B. Prop. *Luth.* damn. 12: Si per impossibile confessus non esset contritus, aut sacerdos non serio, sed ioco absolveret; si tamen credat se absolutum, verissime est absolutus. Vgl. Trid. Sess. 14, de Sacr. Poen. can. 9. *Bellarm.* l. c. I, 27. 28. *Tournely* l. c. q. 7, a. 1.

Aus der Definition des Tridentinums sowie aus der oben entwickelten Begründung ergibt sich, daß die Absicht des Spenders irgendwie, wenn auch nur ganz allgemein (implicite) und unbestimmt (in confuso), auf die innere Bedeutung des sacramentalen Actes gerichtet sein müsse. Nur dann ist die Absicht vorhanden, das von Christus eingesetzte Sacrament zu spenden, bezw. zu thun, was die Kirche thut. Es genügt nicht, daß die Absicht sich auf das äußere Zeichen als solches beschränke. Der Gedanke, das zu thun, was die Kirche mit jenem äußern Zeichen zu thun beabsichtigt, wäre in der genannten Beziehung genügend; er bezeichnet aber auch die äußerste zulässige Grenze (saltem) der Unbestimmtheit der Intention.

Prop. ab *Alex VIII.* damn. (1690) 28: Valet Baptismus collatus a ministro, qui omnem ritum externum formamque baptizandi observat, intus vero in corde suo apud se resolvit: ‚Non intendo, quod facit Ecclesia.‘ Die Formel ‚intentio faciendi, quod facit Ecclesia‘ findet sich schon bei *Guil. Autissiod.*, In IV. Sent. f. 253 (Morgott a. a. O. S. 78). Vgl. *Innoc. III.* Decret. III, 42, 1. *Alex. Alens.*, Summa theol. IV, q. 13, n. 1, a. 1.

S. Thom. 3, q. 64, a. 8: Quando aliquid se habet ad multa, oportet quod per aliquid determinetur ad unum, si illud effici debeat. Ea vero, quae in Sacramentis aguntur, possunt diversimode agi, sicut ablutio aquae, quae fit in Baptismo, potest ordinari et ad munditiam corporalem, et ad sanitatem corporalem, et ad ludum, et ad multa alia huiusmodi; et ideo oportet, quod determinetur ad unum, id est, ad sacramentalem effectum per intentionem abluentis; et haec intentio exprimitur per verba, quae in Sacramentis dicuntur. Der Umstand, daß der Spender nur als Instrumentalursache fungirt, spricht nicht gegen, sondern vielmehr für obigen Satz. Eine menschliche, also bewußte und freie (werkzeugliche) Thätigkeit (actus *humanus*) ist eben ohne eine entsprechende Absicht nicht denkbar. Ibid. a. 1: Instrumentum inanimatum non habet aliquam intentionem respectu effectus, sed loco intentionis est motus, quo movetur a principali agente. Sed instrumentum animatum, sicut minister, non solum movetur, sed etiam quodammodo movet seipsum, in quantum sua voluntate movet membra ad operandum; et ideo requiritur eius intentio, qua se subiiciat principali agenti, ut scilicet intendat facere, quod facit Christus et Ecclesia. Vgl. a. 10.

Die oben angeführten negativen Bestimmungen über den Inhalt der Intention ergeben sich u. a. aus der beständigen Praxis und den ausdrücklichen Erklärungen der Kirche bezüglich der von Ungläubigen, Häretikern oder Schismatikern gespendeten Sacramente. Hier wurde als Bedingung der Gültigkeit stets nur betont, daß die rechtmäßige Materie und Form zur Anwendung gekommen sei, obwohl der Unglaube oder die Häresie des Spenders sich speciell auf das betreffende Sacrament oder auf die Kirche und ihre Einheit und Ausschließlichkeit u. dgl. bezogen. Auch die heiligen Väter erklären, daß sogar ein die Form des Sacramentes (d. i. die äußere Aussprache der Intention) betreffender Irrthum des Spenders die Gültigkeit des Sacramentes nicht in Frage stelle.

Siehe unten n. 4. *Aug.*, De Bapt. c. Don. III, 15, 20: Quamobrem si Evangelicis verbis: *In nomine Patris . . .*, Marcion Baptismum consecrabat, integrum erat Sacramentum, quamvis eius fides sub eisdem verbis aliud opinantis, quam catholica veritas docet, non esset integra, sed fabulosis falsitatibus inquinata. Nam sub eisdem verbis, id est: In nomine Patris etc., non solum Marcion, aut Valentinus, aut Arius, aut Eunomius, sed ipsi carnales parvuli Ecclesiae, . . . si possent singuli diligenter interrogari, tot diversitates opinionum fortassis quot homines numerarentur. Das Gleiche gilt selbstverständlich von dem Begriffe des Sacramentes, der Gnade, der Kirche u. s. w. Wenn auch in Bezug hierauf ein Irrthum mit unterläuft oder der Spender unwissend oder ungläubig ist, so ist doch in seiner Absicht, das zu thun, was die Kirche thut, implicite der Wille enthalten, das von Christus eingesetzte Sacrament zu spenden.

S. Thom., IV. Sent. d. 11, q. 2, a. 1; q. 3 ad 1. *Lugo*, De Sacram. disp. 8, sect. 2: Non requiritur ad valorem Sacramenti, quod minister velit explicite operari nomine Christi aut ut minister ipsius; sufficit enim id implicite velle, quod multis modis contingere potest. Verb. gr. si quis velit facere, quod facit Ecclesia, seu uti illis verbis et rebus eodem modo, quo Ecclesia iis utitur; vel etiam non cogitando de Ecclesia universali velit facere, quod facit talis ecclesia particularis, vel quod facit talis parochus, vel quod faciunt aliqui, apud quos audivit illa signa adhiberi tamquam ceremonias religiosas. His enim omnibus modis apprehendit, aliquid latere sub illis signis, quod, quidquid illud sit, in confuso intendit. Vgl. Morgott a. a. O. S. 83. 89.

Es erhellt ferner aus der Natur der Sache, daß die Intention des Spenders auf ein individuell bestimmtes Subject sowie auf eine individuell bestimmte (zur Anwendung kommende) Materie gerichtet sein muß. Auch dieses Moment prägt sich in den sacramentalen Formen deutlich aus (Ego *te* baptizo; *Hoc* est corpus meum u. s. f.). Vgl. z. B. Pontif. Roman. de Consecr.: Si quis non intendit conficere, sed delusorie aliquid agere; item si aliquae hostiae ex oblivione remaneant in altari; vel aliqua pars vini vel aliqua hostia lateat, cum non intendat consecrare, nisi quas videt; item si quis habeat coram se undecim hostias, et intendat consecrare solum decem, non determinans, quas decem intendit, in his casibus non consecrat, quia requiritur intentio; secus si putans esse decem, omnes tamen voluerit consecrare, quas coram se habebat; nam tunc omnes erunt consecratae.

Aehnlich wäre jeder Irrthum in Bezug auf die Person des Empfängers (error *substantialis*, in *personam redundans*) zu beurtheilen. Wenn die Intention des Spenders ausschließlich auf irgend ein bestimmtes (von ihm gedachtes) Indivi=

duum, das aber nicht wirklich der Empfänger des Sacramentes ist, gerichtet war, so ist die Spendung ungültig. Wenn hingegen der Irrthum in Bezug auf die Person (Identität) des Empfängers nicht mit einer solchen Absicht verbunden war, so war die Intention immerhin auf den thatsächlichen Empfänger gerichtet und darum genügend.

b) Eine wirklich bedingte Intention wäre da vorhanden, wo die Absicht, das Sacrament zu spenden, von einem noch in der Zukunft schwebenden Umstande (conditio *de futuro*) abhängig gemacht würde. Eine solche Spendung wäre nichtig, weil die Intention im Augenblicke, wo das sacramentale Zeichen gesetzt wird und wo es allein seine Wirksamkeit erlangen kann, vorhanden sein muß. Würde dagegen die Intention von einem der Vergangenheit oder Gegenwart angehörenden Umstande (conditio *de praeterito* vel *de praesenti*) abhängig gemacht, so wäre sie in dem Momente der Spendung entweder völlig nichtig (sofern jene Bedingung nicht zutrifft) bezw. als nicht vorhanden zu betrachten, oder sie wäre objectiv und ihrer Wirksamkeit nach einer unbedingten Intention gleichzuachten. Letzteres wäre dann der Fall, wenn die beigefügte Bedingung zuträfe (z. B.: Ich taufe dich, wofern du noch nicht gültig getauft bist. Die Intention ist unbedingt wirksam, wenn der Betreffende wirklich noch gar nicht oder nicht gültig getauft worden war).

Die actuelle Intention schließt ihrem Begriffe nach die fortdauernde Aufmerksamkeit wie auf den innern Willensentschluß, so auf die äußere Thätigkeit und deren Zweck ein. Sie ist darum in vielen Fällen sehr schwierig oder gar moralisch unmöglich. Auf das Handeln selbst übt die virtuelle Intention wesentlich den gleichen Einfluß aus wie die actuelle; nur ist letztere in accidenteller Beziehung (die Andacht des Spenders, die Sorgfältigkeit des Handelns u. dgl.) werthvoller als die erste und darum womöglich anzustreben.

Aeltere Theologen (auch der hl. Thomas) nennen die virtuelle Absicht vielfach eine habituelle, während nach dem jetzigen Sprachgebrauch unter der intentio *habitualis* keine wirkliche Absicht, sondern nur die Geneigtheit oder Aufgelegtheit zu einer solchen verstanden wird. Daß diese zur gültigen Sacramentenspendung nicht genüge, bedarf keines Beweises.

S. Thom. l. c. ad 3: Licet ille, qui aliud cogitat, non habeat actualem intentionem, habet tamen intentionem habitualem, quae sufficit ad perfectionem Sacramenti, puta cum sacerdos accedens ad baptizandum, intendit facere circa baptizandum, quod facit Ecclesia; unde si postea in ipso exercitio actus cogitatio eius ad alia rapiatur, ex virtute primae intentionis perficitur Sacramentum. Quamvis studiose curare debeat Sacramenti minister, ut etiam actualem intentionem adhibeat; sed hoc non est totaliter positum in hominis potestate, quia praeter intentionem, cum homo vult multum intendere, incipit alia cogitare.

4. Weder der Glaube noch auch der Gnadenstand oder irgend eine sonstige sittliche Beschaffenheit des Spenders bedingt die Gültigkeit der Sacramente. Die wesentliche Wirksamkeit der letztern ist objectiv an das sacramentale Zeichen (das opus operatum) geknüpft. Sobald dieses durch Anwendung der rechtmäßigen Form und Materie und durch die Intention des Spenders gesetzt wird, kann kein subjectives Wollen und keine sittliche Unwürdigkeit des letztern die objective Wirksamkeit des Sacramentes verhindern. Sodann fällt die Gewalt der Sacramentenspendung unter den Begriff der

gratia *gratis data* (der Charismen); deren Besitz und Wirksamkeit ist aber nicht schlechthin durch die subjective Beschaffenheit des Inhabers bedingt (§ 115, 2; 143, 6). Endlich ist der Spender nur werkzeugliche Ursache der Gnade, Christus selbst ihr Urheber. Diese Wirksamkeit Christi aber kann nicht durch die sittliche Beschaffenheit des menschlichen Werkzeuges bedingt sein. Den ersten Theil des obigen Glaubenssatzes hat die Kirche schon bei Gelegenheit des Streites über die Ketzertaufe oftmals ausdrücklich definirt, indem sie sich dabei auf die beständige apostolische Tradition berief. Daß die sittliche Würdigkeit des Spenders (der Gnadenstand) die Gültigkeit der Sacramente nicht bedinge, wurde den Novatianern und Donatisten gegenüber implicite erklärt.

So schrieb Papst Stephan an den hl. Cyprian (*Cypr.*, Ep. 74, 1): Si quis ergo a quacumque haeresi venerit ad vos, nihil innovetur, nisi quod traditum est, ut manus illi imponatur in poenitentiam, cum ipsi haeretici proprie alterutrum ad se venientes non baptizent, sed communicent tantum. Conc. Arelat. I (314), can. 8: De Afris, quod propria lege utuntur, ut rebaptizent, placuit, ut si aliquis de haeresi venerit, interrogent eum symbolum, et si perviderint eum in Patre et Filio et Spiritu Sancto esse baptizatum, manus ei tantum imponatur, ut accipiat Spiritum Sanctum. Quodsi interrogatus non responderit hanc Trinitatem, baptizetur. Aehnlich bestimmte das erste Nicaenum bezüglich der Weihen der Novatianer (can. 8); hingegen sollten die Paulianisten (die Anhänger Pauls von Samosata) bei ihrer Rückkehr getauft werden (can. 19; *Aug.*, Haer. 44: Istos sane Paulianos baptizandos esse in Ecclesia catholica Nicaeno Concilio constitutum est. Unde credendum est eos regulam Baptismatis non tenere, quam secum multi haeretici cum de Catholica discederent, abstulerunt eamque custodiunt. Vgl. *Innoc. I.*, Ep. 17, 5). Aehnliche Entscheidungen trafen die Synoden zu Laodicea (364), Konstantinopel (381), die zweite zu Arles (452) u. a. Siehe Hefele, Conciliengesch. I. II. Werner, Geschichte der apol. und polem. Literatur II, 468. 490. *Nicol. I.*, Resp. ad consulta Bulgar. c. 71: Qualiscumque sacerdos sit, quae sancta sunt coinquinare non potest; idcirco ab eo, usquequo Episcoporum iudicio reprobetur, communio percipienda est; quoniam mali bona ministrando se tantummodo laedunt; et cerea fax accensa sibi quidem detrimentum praestat, aliis vero lumen in tenebris administrat, et unde aliis commodum exhibet, inde sibi dispendium praebet.

Trid. Sess. 7, de Bapt. can. 4: Si quis dixerit, Baptismum, qui etiam datur ab *haereticis* in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, cum intentione faciendi, quod facit Ecclesia, non esse verum Baptismum, a. s. Ibid. de Sacr. in gen. can. 12: Si quis dixerit, ministrum *in peccato mortali exsistentem*, modo omnia essentialia, quae ad Sacramentum conficiendum aut conferendum pertinent, servaverit, non conficere aut conferre Sacramentum, a. s. Cat. Rom. l. c. q. 19 (oben n. 3). Das Concil von Konstanz verwarf den Satz Wicleffs (n. 4): Si episcopus vel sacerdos exsistat in peccato mortali, non ordinat, non conficit, non consecrat, non baptizat. Ueber die ähnlichen Irrthümer der Katharer, Albigenser, Waldenser u. a. siehe Werner a. a. O. III, 490; Der hl. Thomas v. Aquino I, 663.

Der hl. Cyprian stützte seine Ansicht von der Ungültigkeit der Ketzertaufe auf das (hier in seiner Bedeutung überspannte) Princip, daß nur der einen wahren Kirche die Gewalt der Sacramentenspendung anvertraut sei (*Cypr.*, Ep. 74, 4. Aehnlich *Tert.*, De Bapt. 15). Er wußte, daß sehr viele Bischöfe die entgegengesetzte Ansicht

festhielten, und doch wollte er aus diesem Grunde die Kirchengemeinschaft mit ihnen nicht abbrechen. Als Lehre der Kirche galt ihm demnach keine der beiden Meinungen; wenigstens besaß er darüber keine völlige Gewißheit. Der Eifer für die Einheit der Kirche ließ ihn verkennen, daß Gottes Barmherzigkeit die Erlangung der Gnade nicht in so ausschließlichem Sinne an die eine ordentliche Heilsanstalt der Kirche geknüpft habe, daß keine Ausnahmen von diesem Gesetze denkbar seien.

Cypr., Ep. 70—75. Vgl. *Nat. Alex.*, Hist. eccl. saec. III, c. 3, a. 5, diss. 12—14. *Tournely* l. c. q. 7, a. 2. Schwane, Dogmengesch. der vornicänischen Zeit (2. Aufl.) S. 527 ff. Hefele a. a. O. I (2. Aufl.), 126. Peters a. a. O. S. 425.

Aug., De Bapt. c. Don. II, 7, 12: Nondum enim erat diligenter illa Baptismi quaestio pertractata (zur Zeit des hl. Cyprian), sed tamen saluberrimam consuetudinem tenebat Ecclesia, in ipsis quoque schismaticis corrigere quod pravum est, non iterare quod datum est; sanare quod vulneratum est, non curare quod sanum est. Quam consuetudinem credo ex Apostolica traditione venientem (sicut multa, quae non inveniuntur in litteris eorum neque in conciliis posteriorum, et tamen quia per universam custodiuntur Ecclesiam, non nisi ab ipsis tradita et commendata creduntur). Ibid. III, 10, 15 (S. 769); IV, 4, 5: Sicut autem urgeri videor, cum mihi dicitur: *Ergo haereticus dimittit peccata?* sic et ego urgeo, cum dico: Ergo qui coelestia mandata non servat, avarus, raptor, foenerator, invidus, verbis, non factis saeculo renuntians, dimittit peccata? Si per vim Sacramenti Dei, sicut ille, ita et ille; si per meritum suum, nec ille nec ille. In Ioan. tr. 5, 6: Aliud est enim baptizare per *ministerium*, aliud baptizare per *potestatem*. Baptisma enim tale est, qualis est ille, in cuius potestate datur; non qualis est ille, per cuius ministerium datur. . . . Tale autem Baptisma Domini, qualis Dominus; ergo Baptisma Domini divinum, quia Dominus Deus. Ibid. n. 15: Spiritalis enim virtus Sacramenti ita est ut lux; et ab illuminandis pura excipitur, et si per immundos transeat, non inquinatur. Ep. 105, 3, 12 (§ 143, 1).

S. Thom. 3, q. 64, a. 9: Quia minister in Sacramentis instrumentaliter operatur, non agit in virtute propria, sed in virtute Christi. Sicut autem pertinet ad propriam virtutem hominis caritas, ita et fides. Unde sicut non requiritur ad perfectionem Sacramenti, quod minister sit in caritate, sed possunt etiam peccatores Sacramenta conferre, . . . ita non requiritur ad perfectionem Sacramenti fides eius; sed infidelis potest verum Sacramentum praebere, dummodo cetera adsint, quae sunt de necessitate Sacramenti. Vgl. 2, 2, q. 39, a. 3. Morgott a. a. O. S. 51.

Immerhin ist die sittliche Beschaffenheit des Spenders für die in accidenteller Weise (kraft der Gebete der Kirche) mit den Sacramenten sich verbindende Gnadenzutheilung nicht bedeutungslos. Ibid. a. 1 ad 2: Orationes, quae dicuntur in Sacramentorum collatione, proponuntur Deo non ex parte singularis personae, sed ex parte totius Ecclesiae, cuius preces sunt apud Deum exaudibiles, secundum illud Matth. 18, 19. . . . Nihil tamen prohibet, quin devotio viri iusti ad hoc aliquid operetur. Illud tamen quod est Sacramenti effectus, non impetratur oratione Ecclesiae vel ministri, sed ex merito passionis Christi, cuius virtus operatur in Sacramentis. . . . Unde effectus Sacramenti non datur melior per meliorem ministrum. Aliquid tamen annexum impetrari potest recipienti Sacramentum per devotionem ministri; nec tamen minister illud operatur, sed impetrat operandum a Deo.

Ueber die schwere sittliche Verpflichtung der Spender, mit reinem Gewissen und andächtig die heiligen Sacramente zu verwalten, siehe *Aug.*, Enarr. 1 in Ps. 103, n. 9. *S. Thom.* l. c. a. 6. Cat. Rom. l. c. q. 20.

5. Man unterscheidet den gültigen und den würdigen Empfang der Sacramente. Ein würdiger Empfang ist derjenige, welcher die im Sacramente enthaltene Gnade (rem sacramenti) dem Empfänger in heilsamer Weise vermittelt. Die dazu erforderliche Disposition des letztern ist bei den sogen. Sacramenten der Todten und der Lebendigen je in anderer Weise zu bestimmen (§ 143, 4). Das Nähere wird bei den einzelnen Sacramenten angegeben werden. Ein gültiger Empfang findet da statt, wo durch die sacramentale Handlung dem betreffenden Subjecte das Sacrament wirklich gespendet, d. h. die sacramentale Gnade entgegengebracht, also die Möglichkeit ihrer Erlangung dargeboten wird. Dies ist da nicht der Fall, wo in dem Subjecte jede auf den Empfang des Sacramentes irgendwie gerichtete Absicht mangelt, oder wo dasselbe sogar einem solchen Empfange positiv widerstrebt. Diese Sätze ergeben sich nothwendig aus dem Begriffe der Sacramente. Ein Gnadenmittel kann als solches ebensowenig wie die Gnade selbst dem Menschen aufgenöthigt werden oder ohne entsprechende Disposition seines freien Willens in demselben wirksam sein. Die Rechtfertigung und Heiligung geschieht allzeit nur durch eine freiwillige Aufnahme der Gnade und der Gaben (Trid. Sess. 6, c. 7; oben § 119, 3). Daher ist die genannte Intention des Empfängers zwar nicht die Ursache (causa efficiens) der Wirksamkeit des Sacramentes, wohl aber die unerläßliche Bedingung derselben (conditio sine qua non). Der sacramentale Charakter wird auch bei unwürdigem (nicht bei ungültigem) Empfange der betreffenden Sacramente der Seele eingeprägt.

Die heilige Eucharistie ist auch in dieser Beziehung von den übrigen Sacramenten verschieden. Sie wird nicht erst in dem Augenblicke der Spendung und mittelst derselben conficirt wie die übrigen Sacramente. In ihr ist die Gnade (der Urheber der Gnade) gegenwärtig, mithin das Sacrament vollständig und gültig gegeben (conficirt), vor und unabhängig von dem Empfang. Diese Gültigkeit oder diese Gegenwart der Gnade kann weder durch die Gleichgültigkeit noch auch durch das etwaige Widerstreben des Empfängers verhindert werden. Vgl. § 149, 1. Ueber die Kindertaufe siehe unten § 147, 5.

Obige Frage wurde schon in den ersten Jahrhunderten vielfach verhandelt und von mehreren Synoden (Carth. III [397]. Carth. IV [398]. Araus. I [442] u. a.) in dem angegebenen Sinne entschieden.

Bezüglich der Taufe erklärte Innocenz III. (auf die Frage des Bischofs von Arles: Utrum dormientibus et amentibus Sacramenti saltem character in Baptismate imprimatur?) folgendes (c. *Maiores* X de Bapt. Decr. l. III, tit. 42, c. 3): Inter invitum et invitum, coactum et coactum alii non absurde distinguunt: quod is, qui terroribus atque suppliciis violenter *attrahitur*, et, ne *detrimentum incurrat*, Baptismi suscipit Sacramentum, talis sicut et is, qui *ficte* (ohne genügende Disposition) ad Baptismum accedit, *characterem suscipit* christianitatis *impressum*, et ipse tamquam conditionaliter volens, licet absolute non velit, cogendus est ad observantiam fidei christianae. . . . Ille vero, qui *numquam*

consentit, sed *penitus contradicit,* nec *rem* nec *characterem* suscipit Sacramenti, quia plus est expresse contradicere, quam minime consentire. Vgl. *Aug.,* De Bapt. c. Don. IV, 24, 31: Ideo cum alii pro eis (parvulis) respondent, ut impleatur erga eos celebratio Sacramenti, valet utique ad eorum consecrationem, quia ipsi respondere non possunt. At si pro eo, qui respondere potest, alius respondeat, non itidem valet.

Auch hier ist es nicht unerläßlich, daß die Absicht, das Sacrament zu empfangen, eine inhaltlich durchaus bestimmte und dem wahren Glauben entsprechende sei. Es genügt auch hier, wenn jene Intention nur implicite und in confuso auf die innere Bedeutung des Actes gerichtet ist (vgl. n. 3 a). Ebenso genügt eine bloß virtuelle Absicht; in gewissen Nothfällen, wo der Empfänger nicht im stande ist, seine Absicht kundzuthun, und doch des Empfanges der Taufe, Buße oder letzten Oelung schlechthin bedarf, kann sogar die bloß habituelle oder interpretative Intention als genügend betrachtet werden.

Innoc. III. l. c.: Dormientes autem et amentes, si prius quam amentiam incurrerent aut dormirent, in contradictione persisterent: quia in eis intelligitur contradictionis propositum perdurare, etsi fuerint sic immersi, characterem non suscipiunt Sacramenti; secus autem si prius catechumeni exstitissent et habuissent propositum baptizandi, unde tales in necessitatis articulo consuevit Ecclesia baptizare. *Tunc ergo characterem sacramentalis imprimit operatio, cum obicem voluntatis contrariae non invenit obsistentem.* Conc. Carth. III, c. 4: Aegrotantes si per se respondere non possunt, cum voluntatis eorum testimonium hi, qui sui sunt periculo proprio dixerint, baptizentur. Conc. Carth. IV, c. 76: Is qui poenitentiam in infirmitate petit, si casu, dum ad eum sacerdos invitatus venit, oppressus infirmitate obmutuerit vel in phrenesim versus fuerit, dent testimonium, qui eum audierunt, et accipiat poenitentiam.

S. Thom., IV. Sent. d. 6, q. 1, a. 2 ad 3: In adultis et in habentibus usum rationis, in quibus potest esse contraria voluntas actu vel habitu, requiritur et contritio sive devotio ad percipiendam rem Sacramenti, et intentio vel voluntas ad recipiendum Sacramentum. In pueris autem absque utroque percipitur et Sacramentum et res Sacramenti, et similiter est in carentibus usu rationis, nisi contraria voluntas habitu insit, etsi non actu. — Tamen sciendum, quod non requiritur in adulto voluntas absoluta suscipiendi, quod Ecclesia confert (ein sogen. voluntarium *perfectum*), sed sufficit voluntas conditionata, sicut est in voluntariis mixtis. . . . Et ideo si sit coactio sufficiens (*involuntarium* perfectum), ita quod principium sit ex toto extra, nihil conferente vim passo (ut cum aliquis reclamans immergitur violenter), tunc talis nec Sacramentum suscipit nec rem Sacramenti. Si autem sit coactio inducens, sicut minis vel flagellis, ita quod baptizatus potius eligat Baptismum suscipere, quam talia pati, tunc suscipit Sacramentum, sed non rem Sacramenti. Vgl. *S. Thom.* 3, q. 68, a. 7. *Bill.* l. c. diss. 6, a. 1. *Tournely* l. c. q. 8, a. 2.

Wenn in der oben genannten Weise der sacramentale Charakter der Seele mitgetheilt wurde (in der Taufe, Firmung oder Priesterweihe), nicht aber die Gnade wegen mangelnder Disposition (propter obicem), so tritt letztere nachträglich ein, sobald die erforderliche Disposition gegeben ist (remoto obice). Vgl. *Aug.,* C. Donat. I, 12, 18 (§ 147, 3). *S. Thom.* 3, q. 69, a. 10. *Bill., Tournely* l. c. *Gonet* l. c. V, 100. Schanz a. a. O. S. 160.

Da auch ein Ungläubiger die oben beschriebene Absicht, ein Sacrament zu empfangen, haben könnte, so ist der Glaube im allgemeinen nicht als ein Erforderniß gültigen Sacramentenempfanges zu bezeichnen. Nur die Buße ist hier auszunehmen, weil die persönlichen Acte des Büßenden, welche die Materie dieses Sacramentes bilden, ohne Glauben schlechthin nicht zu stande kommen können.

Aug., De Bapt. c. Don. III, 14, 19: Nec interest cum de Sacramenti integritate et sanctitate tractatur, quid credat et quali fide imbutus sit ille, qui accipit Sacramentum. Interest quidem plurimum ad salutis viam, sed ad Sacramenti quaestionem nihil interest. Fieri enim potest, ut homo integrum habeat Sacramentum et perversam fidem.

Die Sacramente sind für die Glieder der streitenden Kirche oder für solche, die es werden sollen (die Taufe), von Christus bestimmt. Daher bezeichnen die Theologen den status *viatoris* als Bedingung gültigen Sacramentenempfanges. Ferner ist die Taufe ihrem Wesen und Zwecke nach die Voraussetzung und Grundlage aller weitern sacramentalen Begnadigung, wie sie auch den Eintritt in die kirchliche Gemeinschaft bedingt (ianua Ecclesiae). Der Ungetaufte kann daher kein anderes Sacrament gültig empfangen.

In Bezug auf die Nothtaufe der noch nicht vollständig Geborenen siehe *S. Thom.* l. c. a. 1; 3, q. 68, a. 11 ad 4: Exspectanda est totalis egressio pueri ad Baptismum, nisi mors immineat. Si tamen primum caput egrediatur, in quo fundantur omnes sensus, debet baptizari, periculo imminente; et non est postea rebaptizandus, si eum perfecte nasci contigerit. Et videtur idem faciendum, quaecumque alia pars egrediatur periculo imminente. Quia tamen in nulla exteriorum partium integritas vitae ita consistit sicut in capite, videtur quibusdam quod propter dubium, quacumque alia parte corporis abluta, puer post perfectam nativitatem sit baptizandus sub hac forma: *Si non es baptizatus, ego te baptizo.* Vgl. Benger, Pastoraltheologie II, 475. v. Moy, Archiv für das kath. Kirchenrecht I (1865), 44.

§ 146.

Die Verschiedenheit der Sacramente des Alten und des Neuen Bundes. Die Sacramentalien.

1. Auch gewisse im Alten Bunde von Gott angeordnete Culthandlungen (Opfer, Reinigungen, die Beschneidung) werden im kirchlichen Sprachgebrauche Sacramente genannt. Von den Sacramenten des Neuen Bundes sind dieselben innerlich und wesentlich verschieden, nicht bloß äußerlich oder in Bezug auf die rituellen Formen der Spendung. Den letzten Theil dieses Satzes definirte das Tridentinum ausdrücklich gegen Calvin. Aus der Heiligen Schrift und der Tradition ergibt sich als nähere Bestimmung jenes Glaubenssatzes, daß die Sacramente des Alten Bundes auf die zukünftige Gnade des Erlösers zwar vorbildlich hinwiesen (figurabant), dieselbe jedoch nicht in der Weise zu bewirken oder zu ertheilen vermochten wie die Sacramente des Neuen Bundes (a). Die Gnade wurde durch sie nicht ex opere *operato*, sondern nur ex opere *operantis* erlangt. Sie waren wohl von Gott gebotene Bedingungen der Rechtfertigung, aber nicht die werkzeug-

lichen Ursachen derselben. Die Rechtfertigung und Heiligung konnte im Alten Bunde nur mittelst des lebendigen (d. i. mit der vollkommenen Liebe Gottes bezw. mit vollkommener Reue verbundenen) Glaubens an den zukünftigen Erlöser erlangt werden (b).

a) Florent. Decr. pro Armen.: Quae (Sacr.) multum a Sacramentis differunt antiquae legis. Illa enim *non causabant gratiam*, sed eam solum per passionem Christi dandam esse *figurabant;* haec vero nostra et *continent* gratiam et ipsam digne suscipientibus *conferunt.*

Calvin behauptete (Inst. IV, 14, 23), die Glieder des Alten Bundes hätten in ihren Sacramenten dieselbe Gnade Christi empfangen wie die Christen in denen des Neuen Bundes (parem nobiscum percepisse Christi gratiam). Es sei das scholastische Dogma durchaus zu verwerfen, daß jene Sacramente die Gnade nur vorgebildet hätten, diese sie ertheilten. Sonach bliebe nur eine rein äußerliche Verschiedenheit, die der Riten, übrig.

Daher Trid. Sess. 7, de Sacr. in gen. can. 2: Si quis dixerit, ea ipsa novae legis Sacramenta a Sacramentis antiquae legis *non differre*, nisi quia *caeremoniae sunt aliae* et alii ritus externi, a. s.

Der Römische Katechismus bezeichnet den Unterschied in positiver Weise. Den Sacramenten des Alten Bundes gebrach es an einer bestimmten, ihren Zweck und ihre Wirkung ausdrückenden Form, und sie waren bloße Vorbilder der christlichen Sacramente. Sie bewirkten an sich nur eine sogen. gesetzliche oder äußere Reinigung oder Heiligung.

Cat. Rom. l. c. q. 12: In hoc autem nostra Sacramenta antiquae legis Sacramentis plurimum praestant, quod in illis administrandis *nulla*, quod quidem acceperimus, *definita forma servaretur;* quo etiam fiebat, ut incerta admodum et obscura essent; nostra vero formam verborum ita praescriptam habent, ut, si forte ab ea discedatur, Sacramenti ratio constare non possit, ob eamque rem clarissima sunt, ac nullum relinquunt dubitandi locum. Ibid. q. 23: Illud etiam plane constat, *excellentiorem et praestantiorem vim Sacramentis novae legis inesse*, quam olim veteris legis Sacramenta habuerunt, quae, cum *infirma* essent *egenaque elementa* (Gal. 4, 9), *inquinatos sanctificabant ad emundationem carnis*, non animae (Hebr. 9, 13). Quare, ut signa tantum earum rerum, quae mysteriis nostris efficiendae essent, instituta sunt. . . . Quocirca, si ea cum antiquis Sacramentis conferamus, praeterquam quod plus *efficaciae* habent, et *utilitate* uberiora et *sanctitate* augustiora invenientur.

Basil., De Spir. S. 14: „Warum vergleichst du Waschung mit Waschung (die Taufe mit den alttestamentlichen Reinigungen), die doch nur den Namen miteinander gemein haben, sachlich aber ebensosehr voneinander verschieden sind wie der Traum von der Wahrheit, Schatten oder Bilder von den wirklichen Dingen?“ *Aug.*, Enarr. in Ps. 73, n. 2 (§ 141, 2). In Num. q. 25: Quae (sacrificia Vet. Test.) si per se ipsa attendantur, nulli peccato possunt mederi; si autem res ipsae, quarum haec sacramenta sunt, inquirantur, in eis inveniri poterit purgatio peccatorum.

Bonav., Brevil. P. VI, c. 2: Illa primi temporis (in lege naturae) Sacramenta, sicut dicit Hugo, fuerunt sicut veritatis umbra; medii temporis sicut figura seu imago; postremi, scilicet gratiae, sicut corpus, quia intra se veritatem et gratiam curatricem continent, quam praesentant, et praesentialiter conferunt, quod promittunt. . . . Praecipue in tempore legis figurae, cuius est figurare, multa signa et varia praecesserunt, quae sua varietate Christi gratiam

multipliciter exprimerent et excellentius commendarent et multipliciter commendando nutrirent parvulos, exercerent imperfectos, et duros onerando frangerent, et ad iugum gratiae domarent, et quodammodo emollirent. Siehe oben § 141, 2; 144, 2. *S. Thom.* 2, 1, q. 103, a. 2: In veteri lege duplex immunditia observabatur: una quidem spiritualis, quae est immunditia culpae, alia vero corporalis, quae tollebat idoneitatem ad cultum divinum (sicut leprosus dicebatur immundus, vel ille qui tangebat aliquod morticinum); et sic immunditia nihil aliud erat quam irregularitas quaedam. Ab hac igitur immunditia caeremoniae veteris legis habebant virtutem emundandi; quia huiusmodi caeremoniae erant quaedam remedia adhibita ex ordinatione legis ad tollendas praedictas immunditias ex statuto legis inductas. Ab immunditia vero mentis, quae est immunditia culpae, non habebant virtutem expiandi. Sie konnten nicht als secundäre Instrumentalursachen der Gnade wirken, bevor die principale werkzeugliche Ursache der Gnade (die heilige Menschheit Christi) ins Dasein und in Wirksamkeit getreten war: Et hoc ideo quia expiatio a peccatis numquam fieri potuit nisi per Christum. . . . Et quia mysterium incarnationis et passionis Christi nondum erat realiter peractum, veteris legis caeremoniae non poterant in se continere realiter virtutem profluentem a Christo incarnato et passo, sicut continent Sacramenta novae legis, et ideo non poterant a peccato mundare. . . . Et hoc est quod Gal. 4, 9 Apostolus vocat ea *egena et infirma elementa:* infirma quidem, quia non possunt a peccato mundare; sed haec infirmitas provenit ex eo, quod sunt egena, id est, eo quod non continent in se gratiam.

b) Joh. 1, 17: Lex per Moysem data est, gratia et veritas per Iesum Christum. Röm. 3, 20: Quia ex operibus legis non iustificabitur omnis caro coram illo. Gal. 3, 11: Quoniam autem in lege nemo iustificabitur apud Deum, manifestum est, *quia iustus ex fide vivit* (Hab. 2, 4). Ebd. 4, 9: Quomodo convertimini iterum ad infirma et egena elementa, quibus denuo servire vultis? Hebr. 10, 1: Umbram enim habens lex futurorum bonorum, non ipsam imaginem rerum; per singulos annos eisdem ipsis hostiis, quas offerunt indesinenter, numquam potest accedentes perfectos facere. Ebd. V. 4: Impossibile enim est sanguine taurorum et hircorum auferri peccata. Vgl. dagegen Röm. 2, 13: Non enim auditores legis iusti sunt apud Deum, sed factores legis iustificabuntur. Ebd. 10, 5: Moyses enim scripsit, quoniam iustitiam, quae ex lege est, qui fecerit homo, vivet in ea.

Der scheinbare Widerspruch zwischen diesen beiden Reihen von Aussprüchen findet seine Auflösung in dem Satze Röm. 10, 4: Finis enim legis Christus, ad iustitiam omni credenti. Gal. 3, 23: Prius autem quam veniret fides, sub lege custodiebamur conclusi in eam fidem, quae revelanda erat. (24) Itaque lex paedagogus noster fuit in Christo, ut ex fide iustificemur. Das Gesetz mit seinen vorbildlichen Sacramenten sollte den Glauben an den kommenden Erlöser, den einzigen Mittler des Heiles, wecken und erhalten; die Erfüllung desselben war eine nothwendige Bethätigung dieses Glaubens und insofern eine Bedingung des ewigen Heiles; anderseits war sie auch nur kraft jenes Glaubens möglich, weil nur mittelst des Glaubens die zur vollkommenen und heilsamen Erfüllung des Gesetzes nothwendige Gnade der Rechtfertigung erlangt werden konnte.

Tolet. Comm. in Rom. 3, 20: Attende, legem dictam esse neminem iustificare posse, non solum quia nemo poterat legem totam implere sola legis ipsius ope adiutus (opus enim est et erat gratia, quae non ex lege

est, sed ex fide Christi); sed etiam quia quamvis legis opera efficeret, adhuc iustificari peccator non posset; nisi enim fides Christi adesset, quamvis tota lex quoad omnes suas partes morales, caeremoniales et iudiciales impleretur, numquam homo peccator a peccato liberaretur nec Deo reconciliaretur; hoc enim opus est Christi, qui fide viva in ipsum nobis iustitiam sua virtute, iustitia ac merito communicat et impertitur; propterea prudentissime Paulus dixit, ex operibus legis non iustificari ullam carnem, quia lex etiam impleta id non posset facere. . . . Paulus enim in praesenti de ea iustitia loquitur, qua homo ex peccatore fit iustus, remisso peccato et reconciliatione facta cum Deo. Hanc iustitiam nulla legis opera efficiunt, sed viva fides. Sic autem iustificatus opera moralia et mandata implere debet, quibus iustus fit iustior, et, si negligantur, etiam quam acquisivit prius per fidem amittit iustitiam; et de hac dictum est: Factores legis iustificabuntur. Vgl. Simar, Theologie des hl. Paulus (2. Aufl.) S. 88.

Dieser lebendige Glaube (d. h. ein übernatürlicher Act des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe) war dann das opus *operantis,* welches in den Sacramenten des Alten Bundes die Rechtfertigung bedingte oder de congruo verdiente. Als fides *habitualis* gedacht, war er, vermöge der heiligmachenden Gnade, die formelle Ursache der Rechtfertigung. Vgl. oben § 119, 1. *Franzelin,* De Sacr. in genere p. 28.

Aug., De pecc. orig. 32, 37: Mutatis proinde Sacramentis, postea quam venit, qui eis significabatur esse venturus, non tamen mutato mediatoris auxilio, qui etiam prius quam venisset in carne, antiqua sua membra liberabat suae incarnationis fide. Ep. 102. 100 (§ 124, 2). Der hl. Thomas hebt hervor, wie eine solche durch den Glauben vermittelte moralische Verbindung mit Christus wohl stattfinden konnte, bevor er noch im Fleische erschienen war und gelitten hatte, während die Sacramente des Alten Bundes noch nicht als werkzeugliche (physische) Ursachen der Gnade wirksam sein konnten (l. c.; S. 799): Poterat autem mens fidelium tempore legis per fidem coniungi Christo incarnato et passo; et ita ex fide Christi iustificabantur; cuius fidei quaedam protestatio erat huiusmodi caeremoniarum observatio, in quantum erant figura Christi. Et ideo pro peccatis offerebantur sacrificia quaedam in veteri lege, non quia ipsa sacrificia a peccato emundarent, sed quia erant quaedam protestationes fidei, quae a peccato mundabat. Et hoc etiam ipsa lex innuit ex modo loquendi. Dicitur enim Lev. 4 et 5, quod *in oblatione hostiarum pro peccato orabit pro eo sacerdos, et dimittetur ei,* quasi peccatum dimittatur non vi sacrificiorum, sed ex fide et devotione offerentium.

Diese Sätze gelten auch von der Beschneidung. Auch diese wirkte die Gnade nicht, wie einige mittelalterliche Theologen (Petrus Lomb., Alex. von Hales, Bonaventura, Scotus, später Estius) annahmen, ex *opere operato,* sondern nur kraft des Glaubens, dessen Ausdruck (bei Unmündigen) oder Bekenntniß sie war.

Die Heilige Schrift sagt nirgendwo, daß die Beschneidung in dieser Hinsicht vor den übrigen Culthandlungen des Alten Bundes ausgezeichnet gewesen sei. Vgl. Gen. 17, 10. 11 (die Einsetzung: Ut sit in signum foederis inter me et vos). Röm. 4, 10—12.

Iren., Adv. haer. IV, 16, 1: Quoniam autem et circumcisionem non quasi consummatricem iustitiae, sed in signo eam dedit Deus, ut cognoscibile perseveret genus Abrahae, ex ipsa Scriptura discimus. Ibid. n. 2: Et quia non per haec iustificabatur homo, sed in signo data sunt populo, ostendit, quod

ipse Abraham sine circumcisione et sine observatione sabbatorum *credidit Deo, et reputatum est illi ad iustitiam, et amicus Dei vocatus est* (Iac. 2, 23). *Tert.*, C. Iud. 3: Sicut igitur circumcisio carnalis, quae temporalis erat, tributa est in signum populo contumaci, ita spiritalis data est in salutem populo obaudienti. *Ambr.*, De Abr. I, 4 u. a.

S. Thom. 3, q. 62, a. 6 ad 3: Melius dicendum videtur, quod circumcisio, sicut et alia Sacramenta veteris legis, erat solum signum fidei iustificantis. Unde Apostolus dicit Rom. 4, 11, quod Abraham *accepit signum circumcisionis, signaculum iustitiae fidei.* Ibid. q. 70, a. 4: Ab omnibus communiter ponitur, quod in circumcisione peccatum originale remittebatur. . . . Et ideo dicendum est, quod in circumcisione conferebatur gratia quantum ad omnes gratiae effectus; aliter tamen quam in Baptismo. Nam in Baptismo confertur gratia ex virtute ipsius Baptismi, quam habet, in quantum est instrumentum passionis Christi iam perfectae; in circumcisione autem conferebatur gratia non ex virtute circumcisionis, sed ex virtute fidei passionis Christi, cuius signum erat circumcisio; ita scilicet quod homo, qui accipiebat circumcisionem, profitebatur se suscipere talem fidem, vel adultus pro se vel alius pro parvulis.

Nur dadurch nahm die Beschneidung eine Ausnahmestellung ein, daß bei den Unmündigen der Glaube der Erwachsenen eintreten konnte, um ihr die Bedeutung und die Wirksamkeit eines Sacramentes (ex opere operantis) zu verleihen. *Innoc. III.* c. *Maiores* de Bapt. (l. 3, tit. 42, c. 3). *S. Thom.*, IV. Sent. d. 1, q. 2, a. 6 ad 2: Fides aliena non iuvabat, in quantum erat actus personae, sed ex parte illa, qua respiciebat obiectum suum, scilicet Christum, quod erat medicina totius naturae. In quo habebat quandam similitudinem cum Sacramentis nostris, in quantum iustificabat ex obiecto quasi ex opere operato, non autem ex opere operante. Vgl. *Bill.* l. c. diss. 3, a. 6. *Tournely* l. c. q. 3, a. 3. *Bellarm.* l. c. II, 12—17. P. Schmalzl, Die Sacram. d. A. Testam. im allgem. u. d. Lehre des hl. Thomas v. Aquin. Eichst. 1883.

Daß es für die Unmündigen (bezw. für das weibliche Geschlecht) auch schon vor der Einsetzung der Beschneidung (tempore legis naturae) irgend ein sacramentales Heilsmittel gegeben habe (sacramentum legis naturae), ist eine von vielen Theologen angenommene Lehre (sententia probabilis). Vgl. *S. Thom.* l. c. a. 5. *Suar.*, De Sacr. in gen. disp. 4. 10. *Franzelin* l. c. thes. 3, p. 23.

2. Bei der Spendung der Sacramente ist das von Christus eingesetzte wesentliche äußere Zeichen von einer Reihe heiliger und bedeutungsvoller Ceremonien umgeben, welche die Kirche kraft ihrer göttlichen Sendung als Verwalterin der übernatürlichen Heilsmittel angeordnet hat. Ihr Zweck geht dahin, die Heiligkeit der Sacramente, ihre tiefe Bedeutung und ihre Wirksamkeit den Gläubigen lebendig vor Augen zu stellen und dadurch die Ehrfurcht vor den heiligen Sacramenten und andere fromme Gesinnungen und Tugendacte in ihnen zu erwecken. Sie bedingen die Gültigkeit der Sacramente nicht, wohl aber ist die pünktliche und andächtige Ausführung derselben zur erlaubten und gottgefälligen Sacramentenspendung unerläßlich.

Trid. Sess. 21, c. 2: Praeterea declarat hanc potestatem perpetuo in Ecclesia fuisse, ut in Sacramentorum dispensatione, salva illorum substantia, ea statueret vel mutaret, quae *suscipientium utilitati* seu ipsorum *Sacra-*

mentorum venerationi, pro rerum, temporum et locorum varietate, magis expedire iudicaret. Sess. 22, c. 5 (bez. des heiligen Meßopfers): Cumque natura hominum ea sit, ut non facile queat sine adminiculis exterioribus ad rerum divinarum meditationem sustolli; propterea pia mater Ecclesia ritus quosdam ... instituit. Caeremonias item adhibuit, ut mysticas benedictiones, lumina, thymiamata, vestes aliaque id genus multa, ex Apostolica disciplina et traditione, quo et maiestas tanti sacrificii commendaretur, et mentes fidelium per haec visibilia religionis et pietatis signa ad rerum altissimarum, quae in hoc sacrificio latent, contemplationem excitarentur.

Cat. Rom. l. c. q. 13: Ac merito quidem a primis usque Ecclesiae temporibus illud semper servatum est, ut Sacramenta solemnibus quibusdam caeremoniis ministrarentur. Primum enim maxime decuit, sacris mysteriis eum religionis cultum tribuere, ut sancta sancte tractare videremur. Praeterea, quae Sacramento efficiuntur, caeremoniae ipsae magis declarant ac veluti ante oculos ponunt, et earum rerum sanctitatem in animos fidelium altius imprimunt. Deinde vero mentes illorum, qui eas intuentur et diligenter observant, ad sublimium rerum cogitationem erigunt fidemque in eis et caritatem excitant; quo maior cura et diligentia adhibenda erit, ut fideles vim caeremoniarum, quibus singula Sacramenta conficiuntur, cognitam et perspectam habeant.

Auch hier gilt *Aug.,* Ep. 55 (al. 119), 11, 21: Plus enim movent et accendunt amorem, quam si nuda sine ullis Sacramentorum similitudinibus ponerentur. Cuius rei causam difficile est dicere. Sed tamen ita se habet, ut aliquid per allegoricam significationem intimatum plus moveat, plus delectet, plus honoretur, quam si verbis propriis diceretur apertissime. Credo, quod ipse animae motus quamdiu rebus adhuc terrenis implicatur, pigrius inflammatur; si vero feratur ad similitudines corporales, et inde referatur ad spiritualia, quae illis similitudinibus figurantur, ipso quasi transitu vegetatur, et tamquam in facula ignis agitatus accenditur, et ardentiore dilectione rapitur ad quietem.

3. Die genannten Ceremonien fallen meistens unter den Begriff der Sacramentalien. Man versteht hierunter die (außer dem heiligen Opfer und den Sacramenten) in der Kirche üblichen Culthandlungen, durch welche die erleuchtende, reinigende und heiligende Wirksamkeit der göttlichen Gnade kraft des Gebetes der Kirche über Menschen, Naturgegenstände oder sonstige Sachen herabgerufen wird. Sie werden ihrem Zwecke nach in Segnungen (Weihungen, benedictiones, consecrationes) und Exorcismen eingetheilt. Beide Arten sind öfters in einem Acte miteinander verbunden. Auch die geweihten Sachen selbst werden Sacramentalien genannt. Sie vermitteln die durch das Gebet der Kirche an sie geknüpfte Gnade nur ex opere *operantis,* d. i. kraft der persönlichen sittlichen Beschaffenheit und Selbstbethätigung derjenigen, welchen sie gespendet werden oder die sich derselben bedienen.

S. Thom. 3, q. 65, a. 3 ad 6: Aqua benedicta et aliae consecrationes non dicuntur Sacramenta, quia non perducunt ad Sacramenti effectum, qui est gratiae consecutio, sed sunt dispositiones quaedam ad Sacramenta vel removendo prohibens, sicut aqua benedicta ordinatur contra insidias daemonum et contra peccata venialia; vel etiam idoneitatem quandam faciendo ad

Sacramenti perfectionem et perceptionem, sicut consecrantur altare et vasa propter reverentiam Eucharistiae. Vgl. Suppl. III, q. 29, a. 1. Probst, Kirchliche Benedictionen und ihre Verwaltung. Tüb. 1857; Sacramente und Sacramentalien u. s. f. I. Theil (Tüb. 1872), S. 16 ff. Schuler, Die kirchlichen Sacramentalien. Bamb. 1867. Schanz a. a. O. S. 76 ff. Fr. Schmid, Die Sacramentalien der kath. Kirche. Brixen 1896.

Zweiter Artikel.

Die einzelnen Sacramente.

§ 147.

Die heilige Taufe.

1. Die Taufe (baptismus) ist das Sacrament der Wiedergeburt, wodurch dem Menschen die Theilnahme an der Erlösungsgnade und die Aufnahme in die Kirche Christi vermittelt wird. Die Materie (materia *proxima*) dieses Sacramentes ist die Abwaschung mit natürlichem Wasser (materia *remota*), geschehe sie nun in Form der Untertauchung, des Aufgießens oder der Besprengung (a). Die Form besteht in den Worten: Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti (b).

Cat. Rom. P. II, c. 2, q. 5: Etsi multae (definitiones) ex sacris scriptoribus afferri possunt, illa tamen aptior et commodior esse videtur, quam ex verbis Domini apud Ioannem (3, 5), et Apostoli ad Ephesios (5, 26) licet intelligere. . . . Ita fit, ut recte et apposite definiatur Baptismum esse Sacramentum regenerationis per aquam in verbo. Natura enim ex Adam filii irae nascimur, per Baptismum vero in Christo filii misericordiae renascimur. Der Name baptismus ist der Heiligen Schrift, u. a. den Worten Christi Matth. 28, 19: Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti entnommen (βάπτω, βαπτίζω = immergo, lavo). Derselbe weist auf die (nächste) Materie des Sacramentes hin. Ebenso die Namen fons sacer, divinus, coelestis; aqua vitae aeternae. Andere im kirchlichen Sprachgebrauche übliche Bezeichnungen deuten die innere Wirkung desselben an. So nennen die heiligen Väter die Taufe: signaculum, sacramentum novae nativitatis, regenerationis, φῶς, φωτισμός, μυσταγωγία.

a) *Florent.* l. c.: Materia huius Sacramenti est aqua vera et naturalis; nec refert frigida sit an calida. Trid. Sess. 7, de Bapt. can. 2: Si quis dixerit, aquam veram et naturalem non esse de necessitate Baptismi, atque ideo verba illa Domini Iesu Christi: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, ad metaphoram aliquam detorserit, a. s. *Innoc. III.,* Decr. l. 3, tit. 42, c. 5 erklärte unter Hinweis auf dieselbe Schriftstelle, eine mit Speichel ertheilte Taufe sei ungültig.

Die kirchliche Wissenschaft und Praxis hat auch stets daran festgehalten, daß nur natürliches Wasser gültige Materie der Taufe sei, nicht aber irgend eine wasserähnliche Flüssigkeit, auch wenn dieselbe durch Mischung anderer Stoffe mit Wasser entstanden ist (z. B. Bier). Sobald diese Mischung nach der gewöhnlichen Auffassung nicht mehr als Wasser bezeichnet werden kann, ist sie als ungültige

Materie zu betrachten. Sonstige bloß accidentelle Eigenschaften oder Unterschiede (Seewasser, Fluß- oder Regenwasser u. dgl.) bedingen die Gültigkeit nicht. Zur erlaubten Spendung ist, außer im Nothfalle, das nach kirchlicher Vorschrift gesegnete Wasser erforderlich.

Eine prophetische Hindeutung auf die Materie des Sacramentes ist Ez. 36, 25: Effundam super vos aquam mundam, et mundabimini ab omnibus iniquitatibus vestris.

Die göttliche Anordnung dieser Materie erhellt aus Joh. 3, 5: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei. Vgl. Matth. 28, 19. Eph. 5, 26 (S. 771). Apg. 8, 36: Et dum irent per viam, venerunt ad quandam aquam, et ait Eunuchus: Ecce aqua, quid prohibet me baptizari? (38) Et iussit stare currum; et descenderunt uterque in aquam, Philippus et Eunuchus, et baptizavit eum.

„Lehre der zwölf Apostel" (Διδαχή. Uebers. v. Wünsche. Leipzig 1884. Schrift aus dem ersten oder zweiten Jahrhundert) Kap. 7: „Was aber die Taufe betrifft, so taufet also: Wenn ihr alles das vorgesagt habt, so taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes in lebendigem (fließendem) Wasser. Wenn du aber lebendiges Wasser nicht hast, so taufe in einem andern Wasser; wenn du es in kaltem nicht kannst, in warmem. Wenn du aber beides nicht hast, so gieße dreimal Wasser auf das Haupt im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes." *Iust. M.,* Apol. I, c. 61: „Die, welche überzeugt sind und glauben, daß, was wir lehren und sagen, wahr sei, und versprechen, danach leben zu wollen, werden angehalten, Gott durch Gebet und Fasten um Nachlassung ihrer frühern Sünden zu bitten. — Darauf werden sie von uns dahin geführt, wo Wasser ist, und auf dieselbe Weise wiedergeboren, wie wir es wurden; sie empfangen nämlich im Namen des Vaters des Weltalls und unseres Herrn und Erlösers Jesus Christus und des Heiligen Geistes die Abwaschung im Wasser." *Tert.,* De Bapt. 1: Felix Sacramentum aquae nostrae, qua abluti delictis pristinae caecitatis in vitam aeternam liberamur! Gegen eine gnostische Partei, welche die Taufe angeblich wegen der Geringfügigkeit dieser Materie verwarf, siehe ibid. c. 2: Nihil adeo est, quod tam obduret mentes hominum quam simplicitas divinorum operum, quae in actu videtur, et magnificentia, quae in effectu repromittitur: ut hic quoque quoniam tanta simplicitate sine pompa, sine apparatu novo aliquo, denique sine sumptu homo in aqua demissus et inter pauca verba tinctus non multo vel nihilo mundior resurgit, et incredibilis existimetur consecutio aeternitatis. *Aug.,* In Ioan. tr. 80, 3 (S. 769).

Von der Segnung des Taufwassers ist bereits die Rede bei *Cypr.,* Ep. 70, 1: Oportet ergo mundari et sanctificari aquam prius a sacerdote, ut possit Baptismo suo peccata hominis, qui baptizatur, abluere. Vgl. Probst a. a. O. I, 74.

Die Gedanken der heiligen Väter über die Congruenz dieser Materie faßt zusammen *S. Thom.* 3, q. 66, a. 3: Ex institutione divina aqua est propria materia Baptismi; et hoc convenienter, primo quidem quantum ad ipsam rationem Baptismi, qui est regeneratio ad spiritualem vitam, quod maxime congruit aquae. Unde et semina, ex quibus generantur omnia viventia, scilicet plantae et animalia, humida sunt et ad aquam pertinent. . . . Secundo quantum ad effectus Baptismi, quibus competunt aquae proprietates, quae sua humiditate lavat; ex quo conveniens est ad significandam et causandam ablutionem peccatorum; sua frigiditate etiam temperat superfluitatem caloris, et ex hoc competit ad mitigandam concupiscentiam fomitis; sua diaphaneitate est luminis

susceptiva, unde competit Baptismo, in quantum est fidei Sacramentum. Tertio quia convenit ad repraesentandum mysteria Christi, quibus iustificamur. Ut enim dicit Chrysostomus (In Ioan. hom. 24) . . . *sicut in quodam sepulcro in aqua submergentibus nobis capita, vetus homo sepelitur, et submersus deorsum occultatur, et deinde novus rursus ascendit.* Quarto quia ratione suae communitatis et abundantiae est conveniens materia necessitati huius Sacramenti; potest enim ubique de facili haberi. Auf die wichtige Rolle, welche das Wasser bei der ersten Erschaffung und Ausgestaltung der Dinge spielte, weist schon Tertullian (l. c. c. 3) hin, um die Bedeutung des Taufwassers zu erklären.

Die gebräuchlichste Form der Spendung der Taufe (materia *proxima*) war in den ersten Jahrhunderten, ja bis ins Mittelalter hinein, die dreimalige Untertauchung (Apg. 8, 36. Röm. 6, 3 ff. über die mystische Bedeutung des Taufritus als einer Theilnahme an dem Tode und Begräbniß Christi und an seiner Auferstehung).

Tert., De cor. mil. 3: Denique ut a Baptismate ingrediar, aquam adituri, ibidem, sed et aliquanto prius in Ecclesia sub antistitis manu contestamur, nos renuntiare diabolo et pompae et angelis eius. Dehinc ter mergitamur amplius aliquid respondentes, quam Dominus in evangelio determinavit. *Hier.*, In Eph. 4, 5: Licet ter baptizemur, id est, immergamur, propter mysterium Trinitatis, tamen unum Baptisma reputatur. Auch alle alten griechischen Ritualbücher reden von einer dreimaligen Untertauchung. Vgl. *Goar,* Euchol. Graec. p. 355. 365. Die Eunomianer führten als Ausdruck ihrer antitrinitarischen Häresie die einmalige Untertauchung ein (Can. Ap. 50: Si quis Episcopus aut Presbyter non trinam immersionem unius mysterii celebret, sed semel mergat in Baptismate, quod dari videtur in Domini morte, deponatur). Die dreimalige Untertauchung galt jedoch nicht als Bedingung der Gültigkeit. Als man in Spanien im 7. Jahrhundert die einmalige Untertauchung annahm, um damit den Arianern gegenüber die Homousie der drei göttlichen Personen zu bekennen, wurde dies von Gregor d. Gr. (Ep. I, 41) und der Syn. Tolet. IV (a. 633) gebilligt. Die Untertauchung blieb, wenn auch nicht mehr allgemein, bis ins 13. und 14. Jahrhundert hinein im Gebrauch (die allgemeine Sitte der Kindertaufe, die Uebelstände, welche die größere Zahl der zu Taufenden mit sich führte, Rücksichten der Schicklichkeit, insbesondere seitdem das Amt der Diakonissen in Wegfall kam, haben zur Beseitigung des Immersionsritus beigetragen).

Auch die Besprengung und Aufgießung wurden stets als zur Gültigkeit genügend betrachtet. Jetzt ist die letztere in der lateinischen Kirche ausschließlich in Gebrauch. Auch das, was die Griechen jetzt noch als immersio bezeichnen, ist im Grunde (nach *Goar* l. c.) nur eine Abwaschung.

„Lehre der zwölf Apostel" a. a. O. *Cypr.*, Ep. 69 (al. 76), 12: Nec quemquam movere debet, quod aspergi vel perfundi videntur aegri (die sogenannte klinische Taufe), cum gratiam dominicam consequuntur, quando scriptura sancta per Ezechielem prophetam loquatur et dicat: Et adspergam super vos . . . (Ez. 36, 25). . . . Unde apparet aspersionem quoque aquae instar salutaris lavacri obtinere. Es ist auch mehr als wahrscheinlich, daß die Taufe der drei- und viertausend Erstlinge zu Jerusalem (Apg. 2, 41; 4, 4) in Form der Besprengung stattfand.

Den innern Grund für die gleiche Gültigkeit der drei genannten Formen siehe *S. Thom.* 3, q. 66, a. 7: Aqua assumitur in Sacramento Baptismi ad usum ablutionis corporalis, per quam significatur interior ablutio peccatorum. Ab-

lutio autem fieri potest per aquam, non solum per modum immersionis, sed etiam per modum aspersionis vel effusionis. Et ideo quamvis tutius sit baptizare per modum immersionis (quia hoc habet communior usus), potest tamen fieri Baptismus per modum aspersionis vel etiam per modum effusionis ... et hoc praecipue propter necessitatem, vel quia est magna multitudo baptizandorum. ... Quandoque autem potest imminere necessitas propter paucitatem aquae vel propter debilitatem baptizandi, cui potest imminere periculum mortis ex immersione. Et ideo dicendum est, quod immersio non est de necessitate Baptismi. Auch die Röm. 6, 3 ff. hervorgehobene mystische Bedeutung des Taufritus geht bei den übrigen Formen nicht verloren. Ibid. ad 2: In immersione expressius repraesentatur figura sepulturae Christi; et ideo hic modus baptizandi est communior et laudabilior. Sed in aliis modis baptizandi repraesentatur aliquo modo, licet non ita expresse; nam quocumque modo fiat ablutio, corpus hominis vel aliqua pars eius aquae supponitur, sicut corpus Christi sub terra fuit positum. Vgl. Suppl. 3, q. 29, a. 2.

b) Die beständige Tradition der Kirche hat die Bestimmung der Taufform ausnahmslos in den Worten Christi Matth. 28, 19 (siehe oben) gefunden. Eine Hindeutung auf dieselbe findet sich auch Apg. 19, 2. 3 und 1 Kor. 1, 13.

Iust. M., Apol. I, c. 61 (S. 804). *Tert.*, Adv. Prax. 26: Nam nec semel, sed ter, ad singula nomina (Pater et Filius et Spiritus Sanctus) in personas singulas tingimur. De Bapt. 13: Lex enim tingendi imposita est et forma praescripta. Ite, inquit, docete nationes ... (Matth. 28, 19). *Ambr.*, De myst. 4: Credit Catechumenus in crucem Domini Iesu, qua et ipse signatur; sed nisi baptizatus fuerit in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, remissionem non potest accipere peccatorum nec spiritualis gratiae munus haurire. *Aug.*, De Bapt. c. Don. III, 15, 20 (§ 145, 3 a). Vgl. die Synodalbeschlüsse bezüglich der Ketzertaufe (§ 145, 4).

Die Griechen gebrauchen seit dem 5. Jahrhundert die inhaltlich gleiche Form: *Baptizatur servus Christi* in nomine Patris etc. Die Gültigkeit derselben anerkennt ausdrücklich Florent. l. c.: Non tamen negamus, quin et per illa verba: Baptizatur talis servus Christi in nomine ...; vel: Baptizatur manibus meis talis in nomine ..., verum perficiatur Baptisma; quoniam cum principalis causa, ex qua Baptismus virtutem habet, sit sancta Trinitas; instrumentalis autem sit minister, qui tradit exterius Sacramentum, si exprimitur actus, qui per ipsum exercetur ministrum, cum sanctae Trinitatis invocatione, perficitur Sacramentum. Aehnlich *S. Thom.* 3, q. 66, a. 5 ad 1.

Die Ansicht einiger Theologen des 11. und 12. Jahrhunderts, die Worte: Ego te baptizo oder ähnliche seien zur Gültigkeit der Spendung nicht erforderlich, wurde vom Apostolischen Stuhl verworfen.

Alex. III. (Decr. l. 3, tit. 42, c. 1): Si quis puerum ter in aqua immerserit in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, Amen; et non dixerit: Ego baptizo te in nomine Patris ..., non est puer baptizatus. Prop. ab *Alex. VIII.* damn. 27: Valuit aliquando Baptismus sub hac forma collatus: In nomine Patris etc., praetermissis illis: Ego te baptizo.

S. Thom. l. c. a. 5 ad 2: Cum ablutio hominis in aqua propter multa fieri possit, oportet quod determinetur in verbis formae, ad quid fiat; quod quidem non fit per hoc, quod dicitur: In nomine Patris .... quia omnia in tali nomine facere debemus, ut habetur Col. 3, 17. Unde si non exprimatur

actus Baptismi vel per modum nostrum vel per modum Graecorum, non perficitur Sacramentum.

Einige mittelalterliche Theologen (Beda, Hugo v. St. Victor, Petrus Lombardus) waren der Meinung, auch die Worte In nomine Christi könnten anstatt der drei göttlichen Namen als gültige Form dienen. Dasselbe behaupteten später die Socinianer. Auch Cajetan hatte diese Ansicht in seinem Commentar zur Summa des hl. Thomas vertreten. Auf Befehl Pius' V. wurde die betreffende Stelle in der zweiten Ausgabe des Commentars getilgt.

Der hl. Thomas, Bonaventura u. a. waren der Meinung, die Apostel hätten ausnahmsweise, kraft besondern göttlichen Auftrages, auch *in solo nomine Christi* getauft. Die begründetste Ansicht ist jedoch diese, daß die Taufe zu keiner Zeit auf den bloßen Namen Jesu habe gültig gespendet werden können.

Die Stellen der Heiligen Schrift, welche die Veranlassung zu der genannten Meinung des hl. Thomas u. A. geboten hatten (Apg. 2, 38; 8, 12; 10, 48; 19, 5. Siehe unten n. 2), reden allerdings von einer Taufe im Namen Jesu; es wird aber durchaus nicht angedeutet, daß damit die Taufform bezeichnet werden wolle. Im Namen Jesu getauft werden heißt soviel als die Taufe Christi empfangen oder im Glauben an Christus, in der Kraft und im Auftrage Christi getauft werden.

Cat. Rom. l. c. q. 16 (nachdem q. 15 die oben genannte Ansicht des hl. Thomas erwähnt worden): Quamquam dubium fortasse videri potest, an huiusmodi forma Apostoli aliquem baptizaverint, si Ambrosii (De Spir. S. I, 3) et Basilii (De Spir. S. 12) sanctissimorum et gravissimorum Patrum auctoritatem sequi volumus, qui ita Baptismum in nomine Iesu Christi interpretati sunt, ut dixerint, iis verbis significari Baptismum, non qui a Ioanne, sed qui a Christo Domino traditus esset; tametsi a communi et usitata forma, quae distincta trium personarum nomina continet, Apostoli non discederent.

Fromond., Comm. in Act. 2, 38: Non enim hic explicat Petrus, qua forma verborum baptizantes uti deberent (de qua oportebat instruere baptizantes potius quam baptizandos); sed praecipit baptizandis, quid agere et profiteri debeant, cum Baptismum susciperent. Daß die Auffassung des Römischen Katechismus zutreffend sei, ergibt sich aus dem Zeugnisse der „Lehre der Apostel“ (oben S. 804) Kap. 7 vgl. mit Kap. 9: „Niemand aber esse oder trinke von eurer Eucharistie, außer die getauft sind auf den Namen des Herrn.“

Einzelne Väter nahmen an, in dem Namen Jesu, der an jenen Stellen allein hervorgehoben werde, seien die Namen der andern göttlichen Personen eingeschlossen; bei der Spendung der Taufe seien sie ausdrücklich genannt worden. So *Basil.*, De Spir. S. 12. *Aug.*, C. Maxim. Arian. II, 17, 1 (aus Joh. 1, 5: Omnia per ipsum facta sunt, dürfe nicht geschlossen werden, der Heilige Geist sei nicht Schöpfer): Si autem quia non est nominatus, quod etiam per illum facta sit creatura, . . . ideo putas Dei Spiritum non esse creatorem; procul dubio nec in eius nomine poteris baptizatos dicere, quibus ait Petrus: . . . *baptizetur unusquisque vestrum in nomine Domini Iesu Christi* (Act. 2, 38); quia non ait: *et Spiritus Sancti;* nec in Patris nomine, quia nec ipse ibi est nominatus.

2. Die göttliche Einsetzung der Taufe ist in der Heiligen Schrift so klar ausgesprochen, daß kein Zweifel daran möglich ist. Nur über den Zeitpunkt, wo dieselbe zuerst erfolgt sei, sind die Ansichten der Theologen verschieden. Die Veranlassung zu dieser Controverse boten die Stellen der

Heiligen Schrift, welche berichten, daß Christus und die Apostel auch schon vor dem Leiden und der Auferstehung des Erlösers die Taufe spendeten. Unzweifelhaft steht es fest, daß Christus das für die ganze Menschheit gültige Gesetz der Taufe erst nach seiner Auferstehung (Matth. 28, 19) promulgirt habe. In diesem Sinne, als ein für alle Menschen nothwendiges Mittel des Heiles, als Sacrament der Kirche, wurde dieselbe also damals erst eingesetzt.

Joh. 3, 22: Post haec venit Iesus et discipuli eius in terram Iudaeam; et illic demorabatur cum eis, et baptizabat. Vgl. ebd. 4, 1. Die erste (vorläufige) Einsetzung der Taufe wollten die einen in der Taufe Jesu im Jordan, andere in seiner Unterredung mit Nicodemus, wieder andere in der von Christus selbst vorgenommenen Spendung derselben (Joh. 3, 22) finden.

Die Beziehung der Taufe Christi im Jordan auf das Sacrament ist sehr alt. Vgl. *Ign. M.*, Eph. 18: „Er empfing die Taufe, um durch sein Leiden das Wasser zu reinigen." *Ambr.*, In Luc. II, 83: Baptizatus est Dominus, non mundari volens, sed mundare aquas. Cat. Rom. l. c. q. 20: Tunc a Domino hoc Sacramentum institutum esse perspicitur, cum ipse a Ioanne baptizatus sanctificandi virtutem aquae tribuit. Testantur enim sancti Gregorius Nazianzenus et Augustinus, eo tempore aquae vim generandi in spiritualem scilicet vitam datam esse. . . . Hoc vero satis percipi a nobis potest, Baptismo a Domino suscepto sanctissimi et purissimi eius corporis tactu aquam ad Baptismi salutarem usum consecratum esse; ita tamen, ut hoc Sacramentum, etsi ante passionem institutum fuerit, a passione tamen, quae omnium Christi actionum tamquam finis erat, vim et efficientiam duxisse credendum sit. Ibid. q. 21: Sed de altero etiam, quo scilicet tempore lex de Baptismo lata fuerit, nullus dubitandi locus relinquitur. Nam inter sacros scriptores convenit, post Domini resurrectionem, cum Apostolis praecipit: Euntes docete . . . (Matth. 28, 19), ex eo tempore omnes homines, qui salutem aeternam consecuturi erant, lege de Baptismo teneri coepisse.

S. Thom. 3, q. 66, a. 2: Sacramenta ex sui institutione habent, quod conferunt gratiam. Unde tunc videtur aliquod Sacramentum institui, quando accipit virtutem producendi suum effectum. Hanc autem virtutem accepit Baptismus, quando Christus est baptizatus. Unde tunc vere Baptismus institutus fuit quantum ad ipsum Sacramentum. Sed necessitas utendi hoc Sacramento indicta fuit hominibus post passionem et resurrectionem, tum quia in passione Christi terminata sunt figuralia Sacramenta, quibus succedit Baptismus et alia Sacramenta novae legis; tum etiam qui per Baptismum configuratur homo passioni et resurrectioni Christi, in quantum moritur peccato et incipit novam iustitiae vitam. Et ideo oportuit Christum prius pati et resurgere, quam hominibus indiceretur necessitas se configurandi morti et resurrectioni eius. Vgl. q. 73, a. 5 ad 4: Vel potest dici, quod Baptismus iam erat *aliquatenus* institutus in ipso Christi Baptismo, unde et iam aliqui ipso Christi Baptismo erant baptizati, ut legitur Ioan. 3. Die von Christus und von den Aposteln vor dessen Auferstehung gespendete Taufe war demnach eine wirklich sacramentale und *ex opere operato* wirksame Taufe. Ibid. ad 1: Etiam ante passionem Christi Baptismus habebat efficaciam a Christi passione, in quantum eam praefigurabat, aliter tamen quam Sacramenta veteris legis: nam illa erant figurae tantum, Baptismus autem ab ipso Christo virtutem

habebat iustificandi, per cuius virtutem ipsa etiam passio salutifera fuit. Vgl. oben S. 799. In dem menschgewordenen Erlöser war der Opferwille, welcher im Kreuzestode seine vollkommenste Offenbarung fand, seit dem ersten Augenblicke der Incarnation vorhanden und in ihm die Verdienstursache des menschlichen Heiles vor Gott gegeben. Darum konnte der Gottmensch, auch schon bevor er wirklich litt, durch das Sacrament der Taufe als werkzeugliche Ursache die Gnade spenden. Die gegentheilige Ansicht, daß jene Taufe eine bloße Bußtaufe gewesen sei, bezeichnet Maldonat als eine irrige: Hic hodie error est.... Et vero quis credat discipulos Christi, qui iam tunc baptizabant, ante mortem eius baptizatos non fuisse? Quod si baptizati ante sunt, ab ipso utique et in Spiritu Sancto baptizati sunt.... Baptizabat igitur ipse aliquando ante passionem suam Christus, et in Spiritu Sancto baptizabat. Vgl. *Bellarm.*, De Bapt. c. 5. *Tournely,* De Bapt. q. 3, a. 1.

Die Johannestaufe war nach der ausdrücklichen Lehre der Heiligen Schrift und der Tradition eine bloße Bußtaufe; sie vermittelte die Gnade nur ex *opere operantis*, und sie enthob nicht der Nothwendigkeit, die Taufe Christi als Sacrament der Wiedergeburt zu empfangen.

Trid. Sess. 7, de Bapt. can. 1: Si quis dixerit, Baptismum Ioannis habuisse eandem vim cum Baptismo Christi, a. s.

Matth. 3, 11: Et ego quidem baptizo vos in aqua in poenitentiam; qui autem post me venturus est, fortior me est, cuius non sum dignus calceamenta portare; ipse vos baptizabit in Spiritu Sancto et igni. Joh. 1, 33. Apg. 19, 3: Ille vero ait: In quo ergo baptizati estis? Qui dixerunt: In Ioannis Baptismate. (4) Dixit ergo Paulus: Ioannes baptizavit Baptismo poenitentiae populum dicens: In eum, qui venturus esset post ipsum, ut crederent, hoc est in Iesum. (5) His auditis baptizati sunt in nomine Domini Iesu.

Tert., De Bapt. 10: Nos porro quantula fide sumus, tantulo et intellectu possumus aestimare, divinum quidem eum Baptismum fuisse, mandatu tamen, non et potestate, quod et Ioannem a Domino missum legimus in hoc munus, ceterum humanum conditione. Nihil enim coeleste praestabat, sed coelestibus praeministrabat, poenitentiae scilicet praepositus, quae est in hominis potestate. *Aug.*, De Bapt. c. Don. V, 10, 12: Quaero itaque, si Baptismo Ioannis peccata dimittebantur, quid amplius praestare potuit Baptismus Christi eis, quos Apostolus Paulus post Baptismum Ioannis Christi Baptismo voluit baptizari?

S. Thom. 3, q. 38, a. 1 ad 1: Baptismus Ioannis non erat per se Sacramentum, sed quasi quoddam sacramentale disponens ad Baptismum Christi; et ideo aliqualiter pertinebat ad legem Christi, non autem ad legem Moysi. Ibid. a. 3: Baptismus Ioannis gratiam non conferebat; sed solum ad gratiam praeparabat tripliciter. Uno quidem modo per doctrinam Ioannis inducentem homines ad fidem Christi; alio modo assuefaciendo homines ad ritum Baptismi Christi; tertio modo per poenitentiam praeparando homines ad suscipiendum effectum Baptismi Christi.

Die tridentinische Erklärung ist gegen die Reformatoren (Melanchthon, Zwingli, Calvin u. a.) gerichtet, welche die Taufe des Johannes bezüglich der Wirksamkeit der christlichen Taufe gleichstellten. Vgl. *Bellarm.* l. c. c. 19—23. *Tournely* l. c. q. 1, a. 5.

3. Die ordentliche Wirkung der Taufe ist die Tilgung aller Sünden, sowohl der Erbsünde wie der persönlichen Sünden, in dem Getauften sowie die Nachlassung aller von demselben verwirkten ewigen und zeitlichen Sündenstrafen. Jene Sündentilgung vollzieht sich durch die Eingießung der heiligmachenden Gnade, welche den Wiedergeborenen mit übernatürlicher Heiligkeit und Gerechtigkeit und mit allen Tugenden (virtutes *infusae*) ausstattet, ihm die übernatürliche Kindschaft Gottes und ein Anrecht auf den Himmel verleiht. Endlich gewährt die Taufe die Mitgliedschaft der Kirche, indem sie der Seele zugleich einen unauslöschlichen Charakter einprägt. Diesen Glaubenssatz hat die Kirche theilweise schon den Pelagianern gegenüber ausdrücklich definirt.

Conc. Milev. II, can. 2 (S. 403): Propter hanc enim regulam fidei, etiam parvuli, qui nihil peccatorum in semetipsis adhuc committere potuerunt, ideo in peccatorum remissionem veraciter baptizantur, *ut in eis regeneratione mundetur,* quod *generatione traxerunt.* Prof. fidei ab *Innoc. III.* Waldens. praescr.: In Baptismate *omnia peccata,* tam illud *originale* peccatum contractum, quam illa, quae *voluntarie commissa* sunt, dimitti credimus. Trid. Sess. 5, can. 5: Si quis per Iesu Christi Domini nostri gratiam, quae in Baptismate confertur, reatum originalis peccati *remitti* negat; aut etiam asserit non *tolli* totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet; sed illud dicit tantum *radi* aut *non imputari,* a. s. In renatis enim nihil odit Deus; quia nihil est damnationis iis, qui vere consepulti sunt cum Christo per Baptisma in mortem, qui non secundum carnem ambulant, sed veterem hominem exuentes et novum, qui secundum Deum creatus est, induentes, innocentes, immaculati, puri, innoxii ac Deo dilecti effecti sunt, haeredes quidem Dei, cohaeredes autem Christi, ita ut nihil prorsus eos ab ingressu coeli remoretur. Florent. Decr. pro Armen.: Baptismus ... vitae spiritualis ianua est; per ipsum enim membra Christi ac de corpore efficimur Ecclesiae. ... Huius Sacramenti effectus est remissio omnis culpae originalis et actualis, *omnis quoque poenae,* quae pro ipsa culpa debetur. Propterea baptizatis nulla pro peccatis praeteritis iniungenda est satisfactio: sed morientes, antequam culpam aliquam committant, statim ad regnum coelorum et Dei visionem perveniunt.

Cat. Rom. l. c. q. 43. 44. 49—53. Vgl. die Lehre von der Rechtfertigung oben § 119.

Marc. 16, 15. Joh. 3, 5 (S. 804. 815). Apg. 2, 38: Poenitentiam agite et baptizetur unusquisque vestrum in remissionem peccatorum. Röm. 6, 3: An ignoratis, quia quicumque baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius (εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ) baptizati sumus? (4) Consepulti enim sumus cum illo per Baptismum in mortem, ut, quomodo Christus surrexit a mortuis per gloriam Patris, ita et nos in novitate vitae ambulemus. (5) Si enim complantati facti sumus similitudini mortis eius, simul et resurrectionis erimus. Gal. 3, 27: Quicumque enim in Christo baptizati estis, Christum induistis. Eph. 5, 26. Tit. 3, 5 (§ 84, 2).

Tert., De Bapt. 1 (oben n. 1), c. 5: Exempto scilicet reatu eximitur et poena. Ita restituitur homo Deo ad similitudinem eius, qui retro ad imaginem Dei fuerat. ... Recipit enim illum Dei spiritum, quem tunc de afflatu eius acceperat, sed post amiserat per delictum. *Cypr.,* Ep. 63, 8: Per Baptisma enim Spiritus Sanctus accipitur. Ad Donat. 4 (§ 118, 2). *Firm. Matern.,*

De errore prof. rel. 2: Alia est aqua, qua renovati homines renascantur; . . . illa, quam despicis, ignita venerandi Spiritus maiestate decoratur, ut ex ipsa per veteres conscientiae cicatrices credentibus hominibus sanitas irrigetur. *Aug.*, Enchir. 64; De Symb. ad Catech. 7, 14: Propter omnia peccata Baptismus inventus est; propter levia, sine quibus esse non possumus, oratio inventa est. . . . Semel abluimur Baptismate, quotidie abluimur oratione. De pecc. mer. et rem. II, 28. 46: In hac non iam praeterita, sed adhuc manente lege concupiscentiae, reatus eius solvitur, et non erit, cum sit in Baptismo plena remissio peccatorum. Denique si continuo consequatur ab hac vita emigratio, non erit omnino, quod obnoxium hominem teneat, solutis omnibus, quae tenebant.

Das donum *integritatis* (§ 85) wird dem Menschen durch die Taufe nicht zurückerstattet. Er bleibt den zeitlichen Uebeln und Strafen, welche die menschliche Natur infolge der Sünde betroffen haben, insbesondere auch dem Tode und den Anfechtungen der unordentlichen Begierlichkeit unterworfen. Jedoch, wie letztere mit Hülfe der Gnade besiegt werden kann, so wird dereinst auch der Tod durch die selige Auferstehung und Verklärung der Erlösten überwunden werden. Siehe oben § 109, 1.

Trid. Sess. 5, can. 5 (§ 85, 2). Cat. Rom. l. c. q. 42: Ac fateri quidem oportet, . . . in baptizatis concupiscentiam vel fomitem remanere; sed illa vere peccati rationem non habet. . . . Concupiscentia enim, quae ex peccato est, nihil aliud est nisi animi appetitio, natura sua rationi repugnans; qui tamen motus, si voluntatis consensum aut negligentiam coniunctam non habet, a vera peccati natura longe abest. Ueber die providentiellen Absichten, um derentwillen die ursprüngliche Integrität den Getauften nicht zurückerstattet wird, siehe ibid. q. 47: Id quidem duabus potissimum de causis factum esse respondebitur. Quarum prima est, quod nobis, qui per Baptismum Christi corpori coniuncti atque eius membra effecti sumus, plus aliquid dignitatis tribuendum non erat, quam ipsi capiti nostro tributum esset. . . . (Christus mußte durch Erniedrigungen und Leiden in seine Herrlichkeit eingehen.) Altera vero causa, cur in nobis post Baptismum infirmitas corporis, morbus, dolorum sensus, concupiscentiae motus relinquatur, illa est, ut scilicet tamquam segetem et materiam virtutis haberemus, ex qua deinde uberiorem gloriae fructum atque ampliora praemia consequeremur. Vgl. oben § 114, 4. *S. Thom.* 3, q. 69, a. 1—8.

Ueber den Tauscharakter siehe § 143, 6. Cat. Rom. II, c. 1, q. 25: Ac Baptismi quidem charactere utrumque consequimur, ut ad alia Sacramenta percipienda reddamur idonei, et eo praeterea fidelis populus a gentibus, quae fidem non colunt, distinguatur.

Der Tauscharakter wird auch denjenigen, welche das Sacrament unwürdig empfangen, aufgeprägt. Darum darf auch an ihnen die Taufe nicht wiederholt werden. Die Taufgnaden werden auf Grund des Charakters ihnen zu theil, sobald die dazu nothwendige Disposition in ihnen vorhanden ist. Vgl. die § 145, 4 angeführten Synodalentscheidungen. *Innoc. III.* c. *Maiores* (§ 145, 5).

Aug., De Bapt. c. Don. I, 12, 18: Sicut enim in illo, qui fictus accesserat, fit, ut non denuo baptizetur, sed ipsa pia correctione et veraci confessione purgetur, quod non posset sine Baptismo; ut quod ante datum est, tunc valere incipiat ad salutem, cum illa fictio veraci confessione recesserit: sic etiam iste, qui Baptisma Christi . . . in aliqua haeresi aut schismate accepit, . . . cum se correxerit et ad Ecclesiae societatem unitatemque venerit, non iterum baptizandus est; quia ipsa ei reconciliatione ac pace praestatur,

ut ad remissionem peccatorum eius in unitate iam prodesse incipiat Sacramentum, quod acceptum in schismate prodesse non poterat. *S. Thom.* l. c. a. 9. 10.

4. Die ordentlichen Spender der Taufe sind die Bischöfe und die Priester (bezw. nach kirchlichem Rechte die Pfarrer). In deren Auftrag dürfen auch die Diakonen die (feierliche) Taufe spenden. Im Nothfalle kann die Taufe (jedoch nur ohne die Ceremonien der feierlichen Spendung) von jedem Menschen ohne Unterschied des Geschlechtes, des religiösen Bekenntnisses u. dgl. gültig gespendet werden.

Florent. l. c.: Minister huius Sacramenti est sacerdos, cui ex officio competit baptizare. In causa autem necessitatis non solum sacerdos vel diaconus, sed etiam laicus vel mulier, immo etiam paganus et haereticus baptizare potest, dummodo formam servet Ecclesiae et facere intendat, quod facit Ecclesia. Cat. Rom. l. c. c. 2, q. 23. Propst, Sacr. u. Sacrament. S. 115.

Tert., De Bapt. 17: Dandi quidem habet ius summus sacerdos, qui est Episcopus; dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine Episcopi auctoritate, propter Ecclesiae honorem, quo salvo salva pax est. Alioquin etiam laicis ius est (quod enim ex aequo accipitur, ex aequo dari potest), nisi Episcopi iam aut presbyteri aut diaconi vocantur discentes.

Ueber die Bedingungen der gültigen und erlaubten Spendung siehe oben § 145, 3. 5.

5. Die Taufe ist für alle Menschen ohne Ausnahme von Gott bestimmt und kann nicht bloß von Erwachsenen, sondern auch von Unmündigen gültig empfangen werden. Diesen letzten Punkt hat die Kirche wiederholt definirt, im Gegensatze zu den verschiedensten Häresien, welche entweder die Nothwendigkeit oder die Zulässigkeit und Wirksamkeit der Kindertaufe bestritten (Pelagianer, Albigenser, Waldenser, Wiedertäufer). Sie hat sich dabei stets auf die von den Aposteln ihr anvertraute Tradition gestützt.

Conc. Milev. II, can. 2 (n. 2). Later. IV (gegen die Albigenser, welche eine Wanderung der gefallenen Geister oder Seelen durch verschiedene Körper annahmen und behaupteten, nur durch gute Werke könne die Läuterung derselben geschehen): Sacramentum vero Baptismi . . . tam parvulis quam adultis in forma Ecclesiae a quocumque rite collatum proficit ad salutem. Prof. fidei ab *Innoc. III.* Waldens. praescr.: Approbamus ergo Baptismum infantium, qui si defuncti fuerint post Baptismum, antequam peccata committant, fatemur eos salvari et credimus.

Trid. Sess. 5, can. 3. 5 (§ 88, 2); Sess. 7, de Bapt. can. 12: Si quis dixerit, neminem esse baptizandum nisi ea aetate, qua Christus baptizatus est vel in ipso mortis articulo, a. s. Can. 13: Si quis dixerit, parvulos, eo quod actum credendi non habent, suscepto Baptismo inter fideles computandos non esse ac propterea, cum ad annos discretionis pervenerint, esse rebaptizandos, aut praestare omitti eorum Baptisma, quam eos non actu proprio credentes baptizari in sola fide Ecclesiae, a. s.

Aus der Heiligen Schrift lassen sich nur indirecte Beweise für die Zulässigkeit der Kindertaufe anführen. Als solche sind zu betrachten der ganz allgemein lautende Ausspruch Christi über die schlechthinige Nothwendigkeit der Taufe zum ewigen Heile (Joh. 3, 5. Cat. Rom. l. c. q. 31: Quam legem non solum

de iis, qui adulta aetate sunt, sed etiam de pueris infantibus intelligendam esse, idque ab apostolica traditione Ecclesiam accepisse, communis Patrum sententia et auctoritas confirmat), ferner das ebenso allgemeine Gesetz in Bezug auf die Spendung der Taufe (Matth. 28, 19) und die Analogie der Beschneidung, welche am achten Tage nach der Geburt ertheilt wurde (Cat. Rom. l. c.: Ac quibus circumcisio manufacta *in exspoliatione corporis* carnis proderat, iisdem Baptismum, qui est *circumcisio Christi non manufacta*, prodesse perspicuum est). Man verweist auch darauf, daß nach dem Berichte der Heiligen Schrift die Apostel öfters ganze Familien (worin sich auch wohl Unmündige befanden) getauft hätten (Cat. Rom. l. c. Vgl. Apg. K. 10. 16. 18. 1 Kor. 1, 16).

Iren., Adv. haer. II, 22, 4: Omnes enim venit (Christus) per semetipsum salvare; omnes, inquam, qui per eum renascuntur in Deum, infantes et parvulos et pueros et iuvenes et seniores. Ueber eine im Jahre 253 zu Karthago unter dem Vorsitze des hl. Cyprian gehaltene Synode vgl. *Cypr.*, Ep. 64 (al. 59), 2: In hoc enim, quod tu putabas faciendum (der Bischof Fidus glaubte, die Taufe dürfe den Kindern erst am achten Tage nach der Geburt gespendet werden), nemo consensit, sed universi potius iudicamus, nulli homini nato misericordiam Dei et gratiam denegandam. Nam cum Dominus in evangelio suo dicat: Filius hominis non venit animas hominum perdere, sed salvare (Luc. 9, 56); quantum in nobis est, si fieri potest, nulla anima perdenda est. Ibid. n. 5 (§ 88, 2).

Dazu bemerkt *Aug.*, Ep. 166 (al. 28), 8, 23: Beatus quidem Cyprianus non aliquod decretum condens novum, sed Ecclesiae fidem firmissimam servans ad corrigendum eos, qui putabant ante octavum diem nativitatis non esse parvulum baptizandum, non carnem, sed animam dixit *non esse perdendam* (gegen die pelagianische Anschauung von den bloß zeitlichen oder leiblichen Wirkungen der Taufe); et mox natum rite baptizari posse, cum suis quibusdam Coëpiscopis censuit. De Bapt. c. Don. IV, 24, 31: Etsi quisquam in hac re auctoritatem divinam quaerat, quamquam quod universa tenet Ecclesia, nec Conciliis institutum, sed semper retentum est, non nisi auctoritate apostolica traditum rectissime creditur: tamen veraciter coniicere possumus, quid valeat in parvulis Baptismi Sacramentum, ex circumcisione carnis, quam prior populus accepit. Vgl. Propst a. a. O. S. 120.

Die Unmündigen werden der vollen Wirkungen der Taufe theilhaftig. Vgl. Conc. Vienn. (§ 118, 2). Trid. Sess. 7, de Bapt. can. 13 (siehe oben). *Cypr.* l. c. *Aug.* l. c.

S. Thom. 3, q. 68, a. 6: Quidam antiqui posuerunt, quod pueris in Baptismo non dantur gratia et virtutes; sed imprimitur eis character Christi, cuius virtute, cum ad perfectam aetatem venerint, consequuntur gratiam et virtutes. Sed hoc patet esse falsum dupliciter: primo quidem quia pueri, sicut et adulti, in Baptismo efficiuntur membra Christi; unde necesse est, quod a capite recipiant influxum gratiae et virtutis. Secundo quia secundum hoc pueri decedentes post Baptismum non pervenirent ad vitam aeternam, quia, ut dicitur Rom. 6, 23, *gratia Dei est vita aeterna;* et ita non profuisset eis ad salutem baptizatos fuisse. Causa autem erroris fuit, quia nescierunt distinguere inter habitum et actum, et sic videntes pueros inhabiles ad actus virtutum crediderunt eos post Baptismum nullatenus virtutem habere. Sed ista impotentia operandi non accidit pueris ex defectu habituum, sed ex impedimento corporali; sicut etiam dormientes, quamvis habeant habitus vir-

tutum, impediuntur tamen ab actis propter somnum. Wie wichtig der hier vom hl. Thomas verfochtene Satz für das religiöse Leben und die Erziehung der christlichen Jugend sei, liegt auf der Hand.

Auf den Einwand, daß den Unmündigen die zur Erlangung der Gnade nothwendige Disposition mangele, ist zu erwidern: Die Disposition besitzt auch bei Erwachsenen nicht den Charakter einer wirkenden Ursache der Gnade, sondern nur einer unerläßlichen Bedingung, weil nur durch sie ein der Gnade positiv widerstrebendes Hinderniß (die bewußte Abkehr des Willens von Gott und überdies vielleicht die freiwillige Hingabe an persönliche Sünden) beseitigt werden kann. Dieses positive Hinderniß der Gnade ist in den Unmündigen nicht vorhanden, weil sie ihres sittlichen Zustandes sich nicht bewußt sind. Wenn ferner die Schuld der Erbsünde ohne ihr Zuthun ihre Seele befleckt, warum sollte dann nicht auch die Gnade, um Christi willen, ohne ihr Zuthun ihnen zu theil werden können? Aufgenöthigt wird ihnen die Gnade darum nicht, weil sie kein positives bewußtes Widerstreben gegen dieselbe in sich tragen. Der Mangel des Glaubens und der Intention in den Unmündigen wird durch den Glauben und die mütterliche Liebe der Kirche und in der Regel überdies noch durch den Glauben derer, welche für ihre Taufe Sorge tragen, ersetzt. Jenem Glauben haben sie es zu verdanken, daß sie der Taufe theilhaftig werden. In diesem Sinne ist der Ausdruck zu verstehen, die Unmündigen würden getauft *in fide Ecclesiae* (Trid. Sess. 7, can. 13) vel *parentum*. Eine innere Beziehung dieses Glaubens zur Wirksamkeit des Sacramentes soll damit nicht behauptet werden.

Innoc. III. c. *Maiores* (§ 145, 5): Originale igitur (peccatum), quod absque consensu contrahitur, sine consensu per vim remittitur Sacramenti. Cat. Rom. l. c. q. 31. 32.

S. Thom. 3, q. 68, a. 9: Pueri ex peccato Adae peccatum originale contrahunt. . . . Unde multo magis pueri possunt per Christum gratiam accipere, ut regnent in vita aeterna. . . . Fuit etiam conveniens pueros baptizari, ut a pueritia nutriti in his, quae sunt christianae vitae, firmius in ea perseverent, iuxta illud Prov. 22, 6: *Adolescens iuxta viam suam, etiam cum senuerit, non recedet ab ea.* Ibid. ad 1: Regeneratio spiritualis, quae fit per Baptismum, est quodammodo similis nativitati carnali, quantum ad hoc, quod sicut pueri in maternis uteris constituti non per seipsos nutrimentum accipiunt, sed ex nutrimento matris sustentantur, ita etiam pueri nondum habentes usum rationis, quasi in utero matris Ecclesiae constituti, non per seipsos, sed per actum Ecclesiae salutem suscipiunt. Unde Augustinus dicit (De pecc. mer. et rem. I, 25): *Mater Ecclesia maternum os parvulis praebet, ut sacris mysteriis imbuantur, quia nondum possunt corde proprio credere ad iustitiam nec ore proprio confiteri ad salutem.* Et c. 19: *Si autem propterea recte fideles vocantur, quoniam fidem per verba gestantium quodammodo profitentur, cur etiam non poenitentes habeantur, cum per eorundem verba gestantium diabolo et huic saeculo abrenuntiare monstrentur?* Et eadem ratione possunt dici intendentes, non per actum propriae intentionis, cum ipsi quandoque contra nitantur et plorent, sed per actum eorum, a quibus offeruntur. Vgl. q. 69, a. 6 ad 3. *Bellarm.* l. c. c. 8—11.

Ueber die bei der Taufe Erwachsener nothwendige Disposition siehe oben § 119, 3. Cat. Rom. l. c. q. 39. Ueber die altkirchliche Einrichtung des Katechumenates vgl. J. Mayer, Gesch. des Katechum. und der Katechese in den ersten sechs Jahrh. Kempten 1868. Ad. Weiß, Die altkirchl. Pädagogik u. s. w. Freib.

1869. P. Göbl, Gesch. der Katechese im Abendl. vom Verfalle des Katechumenats bis zum Ende des Mittelalters. Kempten 1880.

6. Der Empfang der Taufe ist ein für alle Menschen ohne Ausnahme unerläßliches Mittel des Heiles (necessitas *medii*); den Erwachsenen, welchen der christliche Glaube gepredigt ist, tritt diese Nothwendigkeit auch in Form eines ausdrücklichen göttlichen Gesetzes (necessitas *praecepti*) entgegen. Diesen Satz hat die Kirche zuerst gegen die Pelagianer aufrecht erhalten und zuletzt auf dem Tridentinum definirt (a). Sie hat aber auch stets gelehrt, daß im Nothfalle die eigentliche sacramentale Taufe (baptismus *fluminis*) durch die sogen. Begierdetaufe und die Bluttaufe oder das Martyrium für den wahren christlichen Glauben (baptismus *flaminis* und baptismus *sanguinis*) ersetzt werde (b). Auch über das jenseitige Loos der ohne Taufe sterbenden Kinder hat das kirchliche Lehramt sich mehrfach geäußert, wenn auch nicht in einer ganz umfassenden, jeden Zweifel ausschließenden Weise (c).

a) Vgl. die oben n. 5 (S. 812) angeführten Lehrentscheidungen, insbesondere Trid. Sess. 5, can. 3 (die Erbsünde kann nur getilgt werden durch die Verdienste Christi, und diese werden den Erwachsenen wie den Unmündigen zugewendet durch die Taufe).

Florent. l. c.: Cum per primum hominem mors introierit in universos, nisi ex aqua et Spiritu renascimur, non possumus, ut inquit Veritas, in regnum coelorum introire. Trid. Sess. 7, de Bapt. can. 5: Si quis dixerit, Baptismum liberum esse, hoc est, non necessarium ad salutem, a. s.

Die Erklärung war gegen Luther gerichtet, welcher schrieb: „Es sollen alle Sacrament frei seyn jedermann. Wer nit tauft will sein, der laß anstehen. Wer nit will das Sacrament empfahn, der hat sein wohl Macht." Sämmtl. Werke XXVII (Erlangen), 343.

Wie die Wirksamkeit der Taufe in den Unmündigen, und also auch die Nothwendigkeit derselben, dem Sacramentsbegriff der Reformatoren gemäß behauptet werden konnte, ist nicht abzusehen. Siehe oben § 141, 2.

Diese Verlegenheit zeigt sich bei *Calv.*, Inst. IV, 16, 21: Nihil plus in paedobaptismo praesentis efficaciae requirendum est, quam ut foedus cum illis a Domino percussum obfirmet et sanciat. Reliqua eius Sacramenti significatio, quo tempore Deus ipse providerit, postea sequetur. Auch Wicleff, Zwingli und die Socinianer bestritten die Nothwendigkeit der Taufe. Vgl. *Bellarm.* l. c. c. 4. Möhler, Symbolik § 32. 91.

Joh. 3, 5 (S. 804). V. 6: Quod natum est ex carne, caro est; et quod natum est ex spiritu, spiritus est. Der Beweiskraft dieser Stelle wußten die Pelagianer nicht anders zu begegnen als durch die willkürliche und unstatthafte Unterscheidung zwischen via aeterna und regnum coelorum (siehe oben § 88, 2).

Matth. 28, 19 (S. 680). Marc. 16, 15: Euntes in mundum universum, praedicate Evangelium omni creaturae. (16) Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit; qui vero non crediderit, condemnabitur. Implicite ist das Dogma in allen jenen Stellen ausgesprochen, welche die Taufe schlechthin als das Mittel zur Erlangung der Rechtfertigung bezeichnen. Vgl. Apg. 2, 38. Eph. 5, 26. Tit. 3, 5 (S. 771).

Die Tradition bezeugt das Dogma indirect, indem sie die Nothwendigkeit der Kindertaufe betont (oben n. 5); auch direct wird dasselbe oftmals schon vor dem Auftreten des Pelagianismus von den heiligen Vätern ausgesprochen.

Iren., Adv. haer. III, 17, 2: Sicut enim de arido tritico massa una fieri non potest sine humore, neque unus panis: ita nec nos multi unum fieri in Christo Iesu poteramus sine aqua, quae de coelo est. Et sicut arida terra, si non percipiat humorem, non fructificat: sic et nos, lignum aridum exsistentes primum, numquam fructificaremus vitam sine superna voluntaria pluvia. Corpora enim nostra per lavacrum illam, quae est ad incorruptionem, unitatem acceperunt, animae autem per Spiritum. Unde et utraque necessaria, cum utraque proficiunt in vitam Dei. Den Häretikern, welche einwenden, die Taufe sei nicht nothwendig, da auch Abraham durch den Glauben allein gottgefällig geworden sei, entgegnet *Tert.*, De Bapt. 13: Sed in omnibus posteriora concludunt, et sequentia antecedentibus praevalent. Fuerit salus retro per fidem nudam ante Domini passionem et resurrectionem. At ubi fides aucta est credendi in nativitatem, passionem resurrectionemque eius, addita est ampliatio Sacramento, obsignatio Baptismi, vestimentum quodammodo fidei, quae retro erat nuda, nec potentiam habuit sine sua lege. Lex enim tingendi imposita est et forma praescripta. *Cyr. Hieros.*, Cat. III, 4: „Wenn du also in das Wasser hinabsteigen wirst, so schaue nicht auf das bloße Element des Wassers, sondern empfange in der Kraft des Heiligen Geistes das Heil; denn ohne beide kannst du nicht vollkommen werden. . . . Weder hat derjenige, der zwar mit Wasser getauft, des Geistes aber nicht gewürdigt worden, die vollkommene Gnade, noch wird einer, wenn er auch in seinen Werken ganz tugendhaft ist, aber das Siegel durch Wasser nicht empfängt, eingehen in das Himmelreich. Ein kühnes Wort, aber nicht von mir; denn Jesus hat es ausgesprochen." *Ambr.*, De Abr. II, 11, 79: Nemo ascendit in regnum coelorum nisi per Sacramentum Baptismatis.

Aug., Ep. 166 (al. 28), 7, 21: Quisquis dixerit, quod in Christo vivificabuntur etiam parvuli, qui sine Sacramenti eius participatione exeunt, hic profecto et contra apostolicam praedicationem venit, et totam condemnat Ecclesiam, ubi propterea cum baptizandis parvulis festinatur et curritur, quia sine dubio creditur aliter eos in Christo vivificari omnino non posse.

S. Thom. 3, q. 68, a. 1: Ad illud homines tenentur, sine quo salutem consequi non possunt. Manifestum est autem, quod nullus potest salutem consequi nisi per Christum. . . . Ad hoc autem datur Baptismus, ut aliquis per ipsum regeneratus incorporetur Christo, factus membrum ipsius. . . . Unde manifestum est, quod omnes ad Baptismum tenentur, et sine eo non potest esse salus hominibus.

b) Schon die heiligen Väter lehren, daß die sacramentale Taufe im Nothfalle durch die Bluttaufe oder das für den wahren Glauben erduldete Martyrium und durch die Begierdetaufe, d. i. durch vollkommene Liebe oder Reue, welche das Verlangen nach der Taufe einschließt (cum voto sacramenti), ersetzt werde.

Durch das Martyrium wird ebenso wie durch die Taufe eine vollkommene Tilgung der Sünden und Sündenstrafen bewirkt.

Tert., De Bapt. 16: Est quidem nobis etiam secundum lavacrum, unum et ipsum, sanguinis scilicet; de quo Dominus: *Habeo*, inquit, *baptismo tingi* (Luc. 12, 50), cum iam tinctus fuisset. . . . Hic est baptismus, qui lavacrum et non acceptum repraesentat et perditum reddit. *Cypr.*, Ep. 73, 21: Numquid potest vis Baptismi esse maior aut potior quam confessio, quam passio,

ut quis coram hominibus Christum confiteatur et sanguine suo baptizetur? Et tamen neque hoc Baptisma haeretico (d. i. bei formeller Häresie) prodest, quamvis Christum confessus et extra Ecclesiam fuerit occisus. *Aug.*, Civ. XIII, 7: Nam quicumque etiam non percepto regenerationis lavacro pro Christi confessione moriuntur, tantum eis valet ad dimittenda peccata, quantum si abluerentur sacro fonte Baptismatis. Qui enim dixit: *Si quis non renatus fuerit* . . . (Ioan. 3, 5), alia sententia istos fecit exceptos, ubi non minus generaliter dixit: *Qui me confessus fuerit coram hominibus, confitebor et ego eum coram Patre meo, qui in coelis est* (Matth. 10, 22). Et alio loco: *Qui perdiderit animam suam propter me, inveniet eam* (Matth. 16, 25).

Von der Begierdetaufe ist die Rede Trid. Sess. 6, c. 4: Quae quidem translatio (die Wiedergeburt) post Evangelium promulgatum, sine lavacro regenerationis, aut *eius voto* fieri non potest. Sess. 7, de Sacr. in gen. can. 4 (§ 143, 2).

Ambr., Or. de obitu Valent.: Quem regeneraturus eram, amisi (der Kaiser war als Katechumen gestorben); verumtamen ille gratiam, quam poposcit, non amisit. — Quodsi martyres suo abluuntur sanguine, et hunc sua pietas abluit et voluntas. *Aug.*, De Bapt. c. Don. IV, 22, 29: (Invenio) non tantum passionem pro nomine Christi id, quod ex Baptismo deerat posse supplere, sed etiam fidem conversionemque cordis, si forte ad celebrandum mysterium Baptismi in angustiis temporum succurri non potest. Der hl. Augustinus verweist auf das Beispiel des reuigen Schächers (Luc. 23, 40); ebenso *Cyr. Hieros.*, Cat. XIII, 31.

Es wird je nach dem Maße der christlichen Erkenntniß des Einzelnen zu bestimmen sein, ob das votum baptismi ein ausdrückliches sein müsse, oder ob ein votum *implicitum* (z. B. der Wille, alles zu thun, was Gott als Mittel des Heiles verlangt) genüge. Vgl. oben § 124. Von der Intensivität der Liebe Gottes, welche die Begierdetaufe einschließt, wird es abhangen, ob sie auch alle zeitlichen Sündenstrafen oder nur einen Theil derselben tilgt.

S. Thom. 3, q. 66, a. 11: Baptismus aquae efficaciam habet a passione Christi, cui aliquis configuratur per Baptismum, et ulterius sicut a prima causa a Spiritu Sancto. Licet autem effectus dependeat a prima causa, causa tamen superexcedit effectum nec dependet ab effectu. Et ideo praeter Baptismum aquae potest aliquis consequi Sacramenti effectum ex passione Christi, in quantum quis ei conformatur, pro Christo patiendo. . . . Eadem etiam ratione aliquis per virtutem Spiritus Sancti consequitur effectum Baptismi, non solum sine Baptismo aquae, sed etiam sine Baptismo sanguinis, in quantum scilicet alicuius cor per Spiritum Sanctum movetur ad credendum et diligendum Deum, et poenitendum de peccatis; unde etiam dicitur Baptismus poenitentiae. Ibid. q. 68, a. 2 ad 2: Nullus pervenit ad vitam aeternam nisi absolutus ab omni culpa et reatu poenae; quae quidem universalis absolutio fit in perceptione Baptismi et in martyrio; propter quod dicitur, quod in martyrio omnia sacramenta Baptismi complentur, scilicet quantum ad plenam liberationem a culpa et poena. Si quis ergo catechumenus sit habens desiderium Baptismi . . . talis decedens non statim pervenit ad vitam aeternam, sed patietur poenam pro peccatis praeteritis; ipse tamen *salvus erit sic quasi per ignem*, ut dicitur 1 Cor. 3, 5.

c) Die Kirche hat in ihren Lehrentscheidungen wiederholt angedeutet, daß die ohne Taufe sterbenden Kinder wegen der ihnen anhaftenden Erbsünde von der

übernatürlichen himmlischen Seligkeit (visio Dei) ausgeschlossen bleiben (poena *damni*), daß sie jedoch nicht von denselben positiven Strafen betroffen werden wie diejenigen, welche wegen schwerer persönlicher Sünden der Verdammniß verfallen (poena *sensus*).

Innoc. III. c. *Maiores* (§ 145, 5): Poena originalis peccati est carentia visionis Dei, actualis vero poena peccati est gehennae perpetuae cruciatus. Prof. fidei Graec. in Lugdun. II.: Illorum autem animas, qui in mortali peccato vel cum solo originali decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas. Gleichlautend Florent. Decr. Union. Auf dieser Unterscheidung beruht die Annahme eines sogen. limbus puerorum, d. i. eines Ortes, an welchem die ungetauften Kinder zwar die poena *damni* (den Verlust der seligen Anschauung Gottes), nicht aber die poena *sensus* (die positiven Höllenqualen) erleiden. Diese Annahme hat die Kirche gegen den Vorwurf des Pelagianismus in Schutz genommen.

Prop. Syn. Pistor. damn. 26: Doctrina, quae velut fabulam Pelagianam explodit locum illum inferorum (quem limbi puerorum nomine fideles passim designant), in quo animae decedentium cum sola originali culpa poena damni citra poenam ignis puniantur; perinde ac si hoc ipso quod, qui poenam ignis removent, inducerent locum illum et statum medium expertem culpae et poenae inter regnum Dei et damnationem aeternam, qualem fabulabantur Pelagiani; falsa, temeraria, in scholas catholicas iniuriosa. Siehe oben § 88, 2.

(Conc. Milev. II, can. 4: Item placuit, ut si quis dicit, ideo dixisse Dominum: *In domo Patris mei mansiones multae sunt*, ut intelligatur, quia in regno coelorum erit aliquis medius, aut ullus alicubi locus, ubi beate vivant parvuli, qui sine Baptismo ex hac vita migrarunt, sine quo in regnum coelorum, quod est vita aeterna, intrare non possunt, a. s. . . . Qui enim dextra caret, sinistram procul dubio partem incurret. Die Echtheit dieses Canons ist zweifelhaft. Vgl. Hefele, Conciliengesch. II, 103. Die obengenannte Meinung bezüglich des limbus puerorum wird durch denselben nicht getroffen. Sie schreibt den Ungetauften nicht die himmlische Seligkeit zu.)

Nur wenige kirchliche Theologen waren der Ansicht, daß die sacramentale Taufe den Unmündigen bei ihrem Abscheiden irgendwie ersetzt werde und daß sie demnach zur himmlischen Seligkeit gelangten. Als ein solches Ersatzmittel betrachteten einige eine Art von Begierdetaufe, d. i. ein Verlangen nach der Taufe, welches in der Seele der Unmündigen sofort nach ihrer Loslösung vom Körper erwache (Klee, Dogmatik III, 160). Diese Ansicht entbehrt nicht bloß jeder positiven Begründung, sie ist auch unvereinbar mit der kirchlichen Lehre vom status *viatoris*. Ueberdies unterstellen offenbar die oben genannten Lehraussprüche der Kirche, daß die Ungetauften mit der Schuld der Erbsünde behaftet vor dem göttlichen Richterstuhle erscheinen.

Andere meinten, durch den Glauben der Eltern und ihren Wunsch, ihre Kinder zu taufen, werde im Nothfalle die sacramentale Taufe ersetzt. So *Caietan.*, Comm. in 3, q. 68, a. 2. 11. Auch Klee a. a. O. S. 162 hält diese Meinung für zulässig. Auf Befehl Pius' V. wurde die genannte Stelle in der zweiten Ausgabe des Cajetanschen Commentars beseitigt. Vgl. *Pallav.*, Hist. Conc. Trid. IX, 8, 4: Idcirco Patres articulum illum (jene Meinung Cajetans) haud proscribendum putarunt. Cuius rei causam adducebant, quoniam is ad Baptismi doctrinam non spectabat, adeoque posset omitti, nec tamen per hoc ipsum silentium tolerandus declararetur; quamquam postea Dom. Soto . . . haeresis illum nota-

verit, et Pius V. P. M. . . . id ex libris tam eximii Theologi expungi iusserit; nec immerito, cum universali Christi effato: *Nisi quis renatus fuerit* . . . opponi videretur; quippe quod induceret quandam certam rationem coeli obtinendi citra Baptismum, vel proprium Baptismi votum: quidquid sit de sententia Gersonis, putantis *interdum relaxari* a Deo hanc legem pro suo arbitratu ad parentum preces, vel de altera minus laxa s. Bonaventurae et Episcopi Autissiodorensis opinione, dicentium id saltem contingere, cum *inceptus iam Baptismus* ex obstaculo, sed citra culpam, aut ex occulto vitio *absolvi non potest.* Vgl. ibid. c. 6, 5.

Vereinzelt findet sich auch die Ansicht, daß sie jenseits durch ein Läuterungsfeuer hindurchgehen und so zu Gott gelangen (*Greg. Nyss.*, Or. cat. 25).

Die meisten kirchlichen Theologen halten daran fest, daß den Unmündigen ein solcher Ersatz der Taufe nicht zu theil werde und daß sie darum der himmlischen Seligkeit verlustig gehen. In Bezug auf die nähere Bestimmung ihres jenseitigen Loses sind die Ansichten wiederum getheilt.

Nach dem Vorgange des hl. Augustinus lehrten die einen, sie würden der Höllenqual überantwortet, jedoch dem mildesten Grade derselben (*Aug.*, De pecc. mer. et rem. I, 16, 21: Potest proinde recte dici, parvulos sine Baptismo de corpore exeuntes in damnatione omnium mitissima futuros). Aehnlich *Fulg.*, De fide ad Petr. 27.

Eine zweite Ansicht geht dahin, daß die Unmündigen zwar von der poena *damni* betroffen werden und dieselbe schmerzlich empfinden, nicht aber von der poena *sensus.* Sie befinden sich in dem sogen. limbus puerorum. Siehe oben die kirchlichen Lehrentscheidungen. Vgl. *Bellarm.*, De amiss. gr. et statu pecc. VI, 1—7. *Bill.*, De pecc. diss. 7, a. 6. Schanz a. a. O. S. 275 ff.

Die genannten Lehrentscheidungen lassen keinen Zweifel darüber, daß die Unmündigen von der Anschauung Gottes ewig ausgeschlossen bleiben. Sie sprechen aber nicht ausdrücklich den Gedanken aus, daß die Unmündigen jenen Verlust schmerzlich empfinden.

Darum ist eine dritte Ansicht zulässig, dahin lautend, daß die Unmündigen einer natürlichen Seligkeit sich erfreuen, welche aus einer jenseits zu vollkommener Entwicklung gelangten natürlichen Erkenntniß und Liebe Gottes entspringt. Es stehe nichts im Wege, diese Entwicklung als etwas durchaus Naturgemäßes anzunehmen. Anderseits würde aus dem Verluste der ewigen Anschauung Gottes nur dann eine positive Unseligkeit folgen, wenn das Bewußtsein dieses Verlustes in jenen Seelen vorhanden wäre; und dieses anzunehmen liege kein zwingender Grund vor, da jenes Bewußtsein nur aus einer übernatürlichen Offenbarung von seiten Gottes entspringen könnte. Dies ist auch die Meinung des hl. Thomas.

S. Thom., De malo q. 5, a. 1: Cum homo dono originalis iustitiae ad gratiam visionis divinae disponatur, eiusdem carentia peccati originalis poena conveniens et iustissima erit. Ibid. a. 2: Originalis culpae nulla sensus, sed sola divinae visionis privatio conveniens poena est. Ibid. a. 3: Puerorum animae cum originali decedentes, nullam interioris doloris ex divinae visionis carentia afflictionem sentiunt, cum illam privationem perfecte non cognoscant. . . . Nulla ratio videtur esse, quare subtrahatur eis exterior poena sensus, si attribuitur eis interior afflictio, quae est multo magis poenalis, et magis opponitur mitissimae poenae, quam Augustinus eis attribuit. Et ideo aliis videtur, et melius, quod nullam afflictionem etiam interiorem sentiant. . . . Animae puerorum naturali quidem cognitione non carent, qualis

debetur animae separatae secundum suam naturam; sed carent supernaturali cognitione, quae hic in nobis per fidem plantatur, eo quod nec hic fidem habuerunt in actu nec Sacramentum fidei susceperunt. Pertinet autem ad naturalem cognitionem, quod anima sciat se propter beatitudinem creatam, et quod beatitudo consistit in adeptione perfecti boni. Sed quod illud bonum perfectum, ad quod homo factus est, sit illa gloria, quam sancti possident, est supra cognitionem naturalem. . . . Et ideo se privari tali bono animae puerorum non cognoscunt. Et propter hoc non dolent, sed hoc, quod per naturam habent, absque dolore possident. Ibid. a. 4: Pueri in originali decedentes sunt quidem separati a Deo perpetuo quantum ad amissionem gloriae, quam ignorant, non tamen quantum ad participationem naturalium bonorum, quae cognoscunt. Append. ad Suppl. 3, q. 1, a. 2 heißt es: Nihil omnino dolebunt de carentia visionis divinae; immo magis *gaudebunt* de hoc, quod participabunt multum de divina bonitate et perfectionibus naturalibus. Vgl. II. Sent. d. 33, q. 2, a. 1. 2. *Bonav.* l. c. a. 3, q. 2. Ueber den limbus puerorum siehe Suppl. 3, q. 69, a. 6.

Man beachte auch, daß jene Unmündigen nicht sowohl wegen Mangels der Taufe als vielmehr wegen der **Erbsünde** von der himmlischen Seligkeit ausgeschlossen bleiben, daß Gott (voluntate *antecedente*) auch ihr Heil gewollt und auch für sie die nothwendigen allgemeinen Mittel des Heiles bereitet und bestimmt hat (siehe oben § 124). Daß aber die einen **thatsächlich** zum **Genusse** dieser Mittel gelangen, während die andern infolge natürlicher Umstände daran verhindert werden, welche die göttliche Vorsehung allerdings beseitigen könnte, wenn es ihr so gefiele: das ist das unergründliche Geheimniß der **göttlichen Gnadenwahl**. Vgl. oben § 125.

Tournely, De Bapt. q. 2, a. 1: Stat quoque Dei antecedens voluntas de salute omnium cum damnatione illorum infantium sine Baptismo morientium; siquidem ex voluntate illa antecedenti et sincera praeparavit omnibus media necessaria ad salutem: sed illius voluntatis virtute non tenetur Deus invertere cursum causarum secundarum, ut procuret omnibus infantibus, antequam moriantur, applicari remedium Baptismatis; istud enim pertinet ad voluntatem, ut vocant, consequentem, ex qua alios vult perire propter labem originalem, alios vero vult salvos esse per Baptismum. Cur autem illos potius quam alios eligat, *O altitudo!*

§ 148.

Die heilige Firmung.

1. Die **Firmung** (confirmatio) ist dasjenige Sacrament, durch welches den Getauften der Heilige Geist mitgetheilt wird zur Befestigung ihres Glaubens und zur Stärkung für das Bekenntniß desselben sowie für das siegreiche Bestehen des christlichen Lebenskampfes. Sie ist ein **von der Taufe verschiedenes**, selbständiges Sacrament (a). Die **Materie** (materia *proxima*) derselben ist die Handauflegung und Salbung mit dem vom Bischofe geweihten Chrisma (b); die **Form** bilden die dabei zu sprechenden Worte: Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti (c).

a) Der Name confirmatio ist in der Heiligen Schrift begründet (2 Kor. 1, 21. 22 vgl. mit Luc. 24, 49. Apg. 1, 8) und findet sich im kirchlichen Sprachgebrauche seit dem 5. Jahrhundert (Conc. Arausican. 441, can. 1. 2. Vgl. *Ambr.*, De myst. 7 [confirmare]). Aelter ist die ebenfalls der Heiligen Schrift entlehnte Bezeichnung manuum impositio. Daneben finden sich noch die Namen unctio, sacramentum chrismatis et unctionis, chrisma salutis, signaculum (σφραγίς), perfectio (τὸ τέλειον). Vgl. *Tournely*, De Sacr. Confirm. q. 1, a. 1. Klee, Dogmengeschichte II, 160.

Als Sacrament wird die Firmung erwähnt Prof. fidei ab *Innoc. III.* Waldens. praescr.: Confirmationem ab Episcopo factam, id est, impositionem manuum sanctam et venerande esse accipiendam censemus. Prof. fidei Graec. in Lugd. II. (siehe unten b). Florent. l. c.: Secundum Sacramentum est Confirmatio; cuius materia est chrisma confectum ex oleo, quod nitorem significat conscientiae, et balsamo, quod odorem significat bonae famae, per Episcopum benedicto. Forma autem est: Signo te signo crucis etc. (siehe oben). Trid. Sess. 7, de Conf. can. 1: Si quis dixerit, Confirmationem baptizatorum otiosam caeremoniam esse, et non potius verum et proprium Sacramentum; aut olim nihil aliud fuisse quam catechesin quandam, qua adolescentiae proximi fidei suae rationem coram Ecclesia exponebant, a. s. Can. 2: Si quis dixerit, iniurios esse Spiritui Sancto eos, qui sacro Confirmationis chrismati virtutem aliquam tribuunt, a. s. Gegner dieses Sacramentes waren u. a. die Novatianer, ein Theil der Katharer, die Waldenser, Wicleff, Hus und die Reformatoren. Im Mittelalter waren einzelne Theologen (z. B. Alexander von Hales; vgl. *S. Thom.* 3, q. 72, a. 1 ad 1) der Meinung, das Sacrament der Firmung sei in späterer Zeit von der Kirche eingesetzt worden. Vgl. *Bellarm.*, De Sacr. Confirm. c. 1. *Tournely* l. c. a. 1. *Witasse*, De Confirm. (Migne, Curs. theol. XXI, 456 sqq.). Nepefny, Die Firmung (Passau 1869) S. 163. *Janssens*, La Confirmation. Exposé dogm., hist. et liturg. Lille 1888. Heimbucher, Das Sacrament des Heiligen Geistes, die heilige Firmung, historisch, dogmatisch, liturgisch, ascetisch dargestellt. Augsb. 1889. Schanz a. a. O. S. 282.

Daß die Firmung ein von der Taufe verschiedenes, selbständiges Sacrament sei, wird in der Heiligen Schrift zum mindesten angedeutet und in der Tradition bestimmt bezeugt.

Apg. 8, 14: Cum autem audissent Apostoli, qui erant Ierosolymis, quod recepisset Samaria Verbum Dei, miserunt ad eos Petrum et Ioannem; (15) qui cum venissent, oraverunt pro ipsis, ut acciperent Spiritum Sanctum. (16) Nondum enim in quemquam illorum venerat, sed baptizati tantum erant in nomine Iesu (von dem Diakon Philippus, V. 12). Ebd. V. 17: Tunc imponebant manus super illos, et accipiebant Spiritum Sanctum. Ebd. 19, 5: His auditis, baptizati sunt (die Johannesjünger zu Ephesus) in nomine Domini Iesu. (6) Et cum imposuisset illis manus Paulus, venit Spiritus Sanctus super eos, et loquebantur linguis et prophetabant. Alle Momente eines sacramentalen Ritus liegen hier vor, und derselbe wird bestimmt von der Taufe unterschieden. Vgl. auch Hebr. 6, 1: Quapropter intermittentes inchoationis Christi sermonem . . . (2) baptismatum doctrinae, impositionis quoque manuum. . . .

Conc. Arelat. (§ 145, 4). *Innoc. I.*, Ep. 25 ad Decentium Eugub. c. 3: De consignandis vero infantibus manifestum est, non ab alio quam ab Episcopo fieri licere. Nam presbyteri licet sint sacerdotes, pontificatus tamen apicem non habent. Haec autem pontificibus solis deberi, ut vel consignent

vel Paracletum Spiritum tradant, non solum consuetudo ecclesiastica demonstrat, verum et illa lectio Actuum Apostolorum, quae asserit Petrum et Ioannem esse directos, qui iam baptizatis traderent Spiritum Sanctum.

Tert., De Bapt. 7: Exinde egressi de lavacro perungimur benedicta unctione de pristina disciplina, qua ungi oleo de cornu in sacerdotium solebant. . . . Ibid. c. 8: Dehinc manus imponitur, per benedictionem advocans et invitans Spiritum Sanctum.

Cypr., Ep. 73, 9 (nach Anführung der Thatsache Apg. 8, 14): Quia legitimum et ecclesiasticum Baptismum consecuti fuerant, baptizari eos ultra non oportebat, sed tantummodo quod deerat, id a Petro et Ioanne factum est, ut oratione pro eis habita et manu imposita invocaretur et infunderetur super eos Spiritus Sanctus. Quod nunc quoque apud nos geritur, ut qui in Ecclesia baptizantur, praepositis Ecclesiae offerantur et per nostram orationem ac manus impositionem Spiritum Sanctum consequantur et signaculo dominico consummentur. *Cyr. Hieros.*, Cat. myst. III, 1: „In ähnlicher Weise (wie Christus bei der Taufe im Jordan) wurde auch euch, als ihr aus dem Wasser des heiligen Bades heraufgestiegen waret, die Salbung verliehen, das Abbild von jener, mit welcher Christus gesalbt worden ist, das ist der Heilige Geist." Ibid. c. 4: „Denn gleichwie Christus nach der Taufe und nach der Herabkunft des Heiligen Geistes hinausging und den Widersacher besiegte, also stellt auch ihr euch nach der heiligen Taufe und nach der mystischen Salbung, angethan mit der ganzen Waffenrüstung des Heiligen Geistes, der feindlichen Macht entgegen und kämpft sie nieder, indem ihr sprechet: Ich vermag alles in dem, der mich stärkt, in Christo." *Aug.*, In 1 Ioan. tr. 3, n. 5: Unctio spiritualis ipse Spiritus Sanctus est, cuius Sacramentum est in unctione visibili. Ibid. n. 12: Unctionis Sacramentum est, virtus ipsa invisibilis; unctio invisibilis, Spiritus Sanctus; unctio invisibilis, caritas illa est, quae in quocumque fuerit, tamquam radix illi erit, quamvis ardente sole arescere non potest. De Trin. XV, 26, 46: Et manifestius de illo (Christo) scriptum est in Actibus Apostolorum (10, 38): *Quoniam unxit eum Deus Spiritu Sancto.* Non utique oleo visibili, sed dono gratiae, quod visibili significatur unguento, quo baptizatos unguit Ecclesia.

Die Verschiedenheit dieses Sacramentes von der Taufe erhellt auch aus der Verschiedenheit des äußern Zeichens und der Wirkungen. Siehe n. 2. Wenn nun die Firmung, wie gezeigt worden, von Anfang an in der Kirche als ein selbständiges Sacrament betrachtet und gespendet wurde, so ist damit zugleich die göttliche Einsetzung derselben erwiesen. Vgl. *Bellarm.* l. c. c. 2.

b) Bezüglich der Materie der heiligen Firmung waren die Theologen schon seit dem Mittelalter getheilter Ansicht. Die einen betrachten die Salbung mit Chrisma als wesentliche Materie, andere die Handauflegung; wieder andere halten beides für gleich wesentlich und nothwendig. Auch die Meinung wurde vertreten, Christus habe es der Kirche überlassen, je nach Bedürfniß der Zeiten die eine oder die andere Materie anzuwenden. Vgl. *Tournely* l. c. q. 1, a. 3.

Die Heilige Schrift bietet keinen Anhaltspunkt zur Entscheidung dieser Controverse. Sie gedenkt allerdings nur der Handauflegung da, wo nach der Meinung der heiligen Väter von dem Sacramente der Firmung die Rede ist (Apg. 8, 14; 19, 6. Hebr. 6, 2. Siehe oben S. 821). Sie weist jedoch auch wieder hin auf eine Salbung und Besiegelung der Gläubigen mit dem Heiligen Geiste (2 Kor. 1, 22: Qui autem confirmat nos vobiscum in Christo, et qui unxit nos Deus, (22) qui et significavit nos, et dedit pignus Spiritus in cordibus

nostris. 1 Joh. 2, 20: Sed vos unctionem habetis a Sancto, et nostis omnia. V. 27: Et vos, unctionem, quam accepistis ab eo, maneat in vobis. Vgl. *Aug.*, In 1 Ioann. l. c.). So wenig jedoch an diesen Stellen direct und unzweideutig von einer sacramentalen Salbung geredet wird, ebensowenig ist an den zuerst genannten gesagt, daß die Apostel sich nur der Handauflegung und nicht der Salbung bedient haben.

Bei den heiligen Vätern findet sich eine ähnliche Erscheinung. Sie erwähnen bald nur der Handauflegung, bald (seit dem Ende des 2. Jahrhunderts) auch wieder der Salbung und (Besiegelung (signaculum Dominicum) oder Bezeichnung (consignatio, d. i. das Kreuzzeichen, signum Christi) da, wo sie den Ritus dieses Sacramentes beschreiben. Vgl. die oben citirten Stellen. *Tournely* l. c. a. 2.

Daß die Salbung und Besiegelung (oder Bezeichnung) einen und denselben Act bedeuten, kann nicht bezweifelt werden (*Innoc. I.* l. c.: Non tamen frontem ex eodem oleo signare [presbyteris licet], quod solis debetur Episcopis, cum tradunt Spiritum Sanctum Paracletum. Siehe oben S. 821. Syn. Hispal. [a. 656] c. 7: Presbyteris non licet nec chrisma conficere nec chrismate frontes baptizatorum signare).

In Bezug auf das Verhältniß von Handauflegung und Salbung wurden die verschiedensten Ansichten vertreten. Einige Theologen (und auch eine Synode zu Mainz i. J. 1549) nahmen an, die Apostel hätten ausnahmsweise durch Handauflegung das Sacrament gespendet; nach ihrer Zeit aber habe die Kirche auf Grund apostolischer Anordnung die Salbung eingeführt. Diese Ansicht ermangelt jeder positiven Begründung und kann insbesondere nicht aus dem Decrete des Florentinums hergeleitet werden. Die betreffenden Worte (Loco illius manus impositionis datur in Ecclesia confirmatio) haben nur den Sinn, daß die Kirche in dem Sacramente der Firmung eben dasselbe vollziehe (die Mittheilung des Heiligen Geistes), was auch die Apostel durch die (Apg. 8, 17) erwähnte Handauflegung vollzogen haben. *Cypr.* l. c. *Aug.* l. c. Vgl. *Bellarm.* l. c. c. 9. *Tournely* l. c. a. 3. *Duchesne,* Origines du culte chrétien p. 321.

Den Zeugnissen der heiligen Väter scheint die Ansicht am meisten gerecht zu werden, daß ein und derselbe Ritus im kirchlichen Sprachgebrauche bald als Salbung, bald als Handauflegung bezeichnet werde; daß mithin die Salbung mit Chrisma und die darin eingeschlossene (bezw. damit verbundene) Handauflegung die wesentliche Materie der Firmung bilden.

Für diese Auffassung spricht auch Prof. fidei Graec. in Lugd. II: Aliud est Sacramentum Confirmationis, quod per manuum impositionem Episcopi conferunt, chrismando renatos, und noch deutlicher schon *Innoc. III.* c. *Cum venisset* (Decr. l. 1, tit. 15, c. 1): Per frontis chrismationem manus impositio designatur, quae alio nomine dicitur Confirmatio: quia per eam Spiritus Sanctus ad augmentum datur et robur. Vgl. *Petr. Lomb.,* IV. Sent. d. 23, n. 1: Nec tamen omne oleum ad unctionem sanctificatum chrisma vocatur, sed illud solum, quod miscetur cum balsamo, . . . quo etiam baptizatos sacerdos ungit in vertice, et Pontifex *per impositionem manus confirmandos ungit in fronte.* Der hl. Thomas gedenkt ausdrücklich nur der Salbung. *Bellarm.* l. c. c. 9. *Tournely* l. c. a. 3. Nepefny a. a. O. S. 144.

Hieraus erklärt sich auch, warum schon den heiligen Vätern und dann den kirchlichen Theologen die Namen confirmatio, unctio, manus impositio für unser Sacrament als gleichbedeutend gelten.

Mit Rücksicht auf die Berichte Apg. K. 8 und 19 (s. oben) nimmt der hl. Thomas an, auch die Apostel hätten zwar regelmäßig das Sacrament der Firmung in Form der Salbung gespendet; in den Fällen jedoch, wo die göttliche Mittheilung des Heiligen Geistes durch wunderbare äußere Zeichen sich kundthat, hätten sie es bei der bloßen Handauflegung bewenden lassen.

S. Thom. 3, q. 72, a. 2 ad 1: Similiter etiam ad impositionem manus Apostolorum, et etiam ad eorum praedicationem descendebat plenitudo Spiritus Sancti super fideles sub visibilibus signis, sicut a principio descenderat super Apostolos. Unde Petrus dicit Act. 11, 15: *Cum coepissem loqui, cecidit Spiritus Sanctus super eos, sicut et in nos initio.* Et ideo non erat necessaria sensibilis materia sacramentalis, ubi sensibilia signa miraculose exhibeantur divinitus. Utebantur tamen Apostoli communiter chrismate in exhibitione Sacramenti, quando huiusmodi visibilia signa non exhibebantur.

Man beachte, daß auch der Römische Katechismus (P. II, c. 3, q. 2. 7) nur von der Salbung als Materie des Sacramentes redet.

Die Salbung geschieht in der lateinischen Kirche an der Stirne (signaculum frontium; *Tert.*, Adv. Marc. III, 22). Die symbolische Bedeutung und die Congruenz dieses Ritus erklärt *Aug.*, Enarr. in Ps. 141, n. 9: Quia vero in fronte erubescitur ille, qui dixit: *Qui me erubuerit coram hominibus, erubescam eum coram Patre meo, qui in coelis est,* ipsam (crucis) ignominiam quodammodo, quam Pagani derident, in loco pudoris nostri constituit. *S. Thom.* l. c. a. 9: In hoc Sacramento homo accipit Spiritum Sanctum ad robur spiritualis pugnae, ut fortiter etiam inter adversarios fidei Christi fidem confiteatur. Unde convenienter signatur chrismate signo crucis in fronte propter duo: primo quidem quia insignitur signo crucis, sicut miles signo ducis, quod quidem debet esse evidens et manifestum. . . . Secundo quia aliquis impeditur a libera confessione nominis Christi propter duo, scilicet propter timorem et propter verecundiam. Utriusque autem horum signum maxime manifestatur in fronte. . . . Et ideo in fronte signatur chrismate, ut neque propter timorem neque propter erubescentiam nomen Christi confiteri praetermittat. Vgl. Florent. l. c.

Das Chrisma besteht aus einer Mischung von Olivenöl und Balsam. Ueber die mystische Bedeutung desselben vgl. Florent. l. c. (S. 821). Cat. Rom. l. c. c. 7—9. *S. Thom.* l. c. a. 2. Die Griechen setzen zu dem Chrisma ein Gemenge von 35 wohlriechenden Kräutern und Wein hinzu.

Als wesentlich nothwendig zur gültigen Spendung ist nur das Olivenöl zu betrachten. Das florentinische Decret beschreibt nur die in der römischen Kirche thatsächlich vorhandene Praxis, ohne irgend eine dogmatische Definition aufstellen zu wollen.

Zur erlaubten Spendung ist erforderlich, daß das Chrisma vom Bischofe geweiht sei. Schon Tertullian (De Bapt. 7) und Cyprian (Ep. 70, 2) erwähnen diese Segnung, ebenso Innocenz I. (Ep. ad Decent.: Chrismate, quod ab Episcopo fuerit consecratum. Siehe oben S. 822). Als ein bischöfliches Vorrecht wird dieselbe von einer Reihe von Synoden seit dem vierten Jahrhundert bezeichnet. Vgl. Cat. Rom. l. c. q. 10. *S. Thom.* l. c. a. 3. *Tournely* l. c. a. 3. Nepefny a. a. O. S. 54.

c) Die Frage nach der Materie der Firmung bedingt zugleich die Frage nach der Form derselben. Wenn die Materie, wie oben gezeigt wurde, in der Salbung des Firmlings (und der darin eingeschlossenen Handauflegung) zu suchen ist, so

besteht auch die Form ausschließlich in den Worten: Signo te signo crucis etc. (vgl. Florent l. c. S. 821), nicht aber in den übrigen vom Bischofe gesprochenen Gebeten.

Cat. Rom. l. c. q. 11: His igitur verbis Confirmationis forma absolvitur: Signo te etc. Ibid. q. 12: Si etiam ratione aliqua probari non possit, hanc esse huius Sacramenti veram et absolutam formam, Ecclesiae catholicae auctoritas, cuius magisterio ita semper edocti fuimus, non patitur nos ea de re quicquam dubitare.

Wenn die heiligen Väter vielfach von einem mit der Handauflegung verbundenen Gebete reden, so ist darunter wohl die obengenannte Form zu verstehen. Sie kann ein Gebet genannt werden, weil sie in der That (vermöge des opus operatum) einer wirksamen Herabrufung des Heiligen Geistes gleichkommt. Vgl. *Tert.*, De Bapt. 8. *Cypr.*, Ep. 73, 9 (S. 822).

Ueber die Congruenz dieser Form siehe *S. Thom.* l. c. a. 4: In hoc Sacramento datur Spiritus Sanctus ad robur spiritualis pugnae. Et ideo in hoc Sacramento tria sunt necessaria, quae continentur in forma praedicta: quorum primum est causa conferens plenitudinem roboris spiritualis, quae est sancta Trinitas, quae exprimitur, cum dicitur: *In nomine Patris* etc. Secundum est ipsum robur spirituale, quod homini confertur per Sacramentum materiae visibilis ad salutem, quod quidem tangitur, cum dicitur: *Confirmo te chrismate salutis.* Tertium est signum, quod pugnatori datur, sicut et in pugna corporali milites insigniis ducum insigniuntur; et quantum ad hoc dicitur: *Consigno te signo crucis*, in quo scilicet Rex noster triumphavit, ut dicitur Col. 2, 15. Bezüglich des dem Firmling von dem Bischofe zu ertheilenden Backenstreiches vgl. Cat. Rom. l. c. q. 25: Deinde vero qui unctus et confirmatus est, ut meminerit se tamquam fortem athletam paratum esse oportere ad omnia adversa invicto animo pro Christi nomine ferenda, manu leviter in maxilla ab episcopo caeditur. Vgl. Propst a. a. O. S. 188.

2. Die specifische Wirkung der heiligen Firmung, außer der Vermehrung der heiligmachenden Gnade, ist die Gnade der Befestigung im Glauben sowie eine übernatürliche Stärkung der Seele zum Zwecke des unerschrockenen Bekenntnisses und zur treuen Bewahrung und Uebung desselben im christlichen Lebenskampfe. Alle diese Wirkungen werden dem Heiligen Geiste in besonderer Weise (per appropriationem) beigelegt (§ 113). Darum wird auch im kirchlichen Sprachgebrauche, ähnlich wie in der Heiligen Schrift, die Mittheilung des Heiligen Geistes schlechthin als die Wirkung dieses Sacramentes bezeichnet. Die Firmung schließt sich mit ihrer Gnadenwirkung aufs innigste an die Taufgnade an, indem sie in derselben befestigt, sie erhöht und vollendet. Dieses Verhältniß ist insbesondere auch bezüglich des Charakters anzunehmen, den beide Sacramente der Seele einprägen.

Florent. l. c.: Per Baptismum enim spiritualiter renascimur; per Confirmationem *augemur in gratia* et *roboramur* in fide. . . . *Effectus* autem huius Sacramenti est, quia in eo *datur Spiritus Sanctus* ad robur, sicut datus est Apostolis in die Pentecostes, ut videlicet Christianus audacter Christi confiteatur nomen. Cat. Rom. l. c. q. 19: Sed praeter haec, quae cum aliis communia censenda sunt (die Mittheilung der heiligmachenden Gnade), primum quidem illud proprie Confirmationi tribuitur, quod *Baptismi gratiam perficit.*

Qui enim per Baptismum Christiani effecti sunt, quasi infantes modo geniti, teneritatem adhuc et mollitiem quandam habent; ac deinde chrismatis Sacramento adversus omnes carnis, mundi et diaboli impetus robustiores fiunt, et eorum animus in fide omnino confirmatur ad confitendum et glorificandum nomen Domini nostri Iesu Christi. Ibid. q. 22: Ab eo nomen rei impositum est, quod huius Sacramenti virtute Deus in nobis id confirmat, quod Baptismo operari coepit, nosque ad *christianae soliditatis perfectionem adducit.* Ueber den Firmcharakter siehe ibid. c. 1, q. 25: Idem autem in charactere Confirmationis et sacri Ordinis licet cognoscere (siehe oben § 143, 6; 147, 4); quorum altero, *veluti Christi milites*, ad eius nominis *publicam confessionem et propugnationem*, ac contra insitum nobis hostem et spiritualia nequitiae in coelestibus armamur atque instruimur, simulque ab iis, qui nuper baptizati tamquam modo geniti infantes sunt, discernimur. Wie die Taufe, so kann auch die Firmung wegen des unauslöschlichen Charakters nur einmal empfangen werden. Ibid. c. 3, q. 22.

Apg. 8, 14; 19, 6 (n. 1 a). Analog werden die Wirkungen des Heiligen Geistes in den Aposteln beschrieben. Apg. 1, 8. Luc.-24, 49 (§ 113, 1 b).

Die Tradition ist schon in den der Firmung beigelegten Namen ausgeprägt (n. 1 a).

Tert., De resurr. carn. 8: Scilicet caro abluitur, ut anima emaculetur; caro ungitur, ut anima consecretur; caro signatur, ut et anima muniatur; caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu illuminetur. *Cypr.*, Ep. 73, 9. *Cyr. Hieros.*, Cat. myst. III, 1. *Aug.*, De Trin. XV, 26 (S. 822).

S. Thom. l. c. a. 7: In hoc Sacramento . . . datur baptizato Spiritus Sanctus ad robur, sicut Apostolis datus est in die Pentecostes. . . . Ostensum est autem in prima parte (q. 43, a. 3), quod missio, seu datio Spiritus Sancti non est nisi cum gratia gratum faciente. Unde manifestum est, quod gratia gratum faciens confertur in hoc Sacramento. Ibid. ad 1: Gratiae gratum facientis primus effectus est remissio culpae. Habet tamen et alios effectus, quia sufficit ad hoc, quod promoveat hominem per omnes gradus usque ad vitam aeternam. . . . Et ideo gratia gratum faciens non solum datur ad remissionem culpae, sed etiam ad augmentum et firmitatem iustitiae. Et sic confertur in hoc Sacramento. Ibid. ad 3: Si ergo consideretur gratia in hoc Sacramento collata, quantum ad id, quod est commune, sic per hoc Sacramentum non confertur aliqua alia gratia quam per Baptismum, sed quae prius inerat, augetur. Si autem consideretur quantum ad illud speciale, quod superadditur, sic non est eiusdem speciei cum ipsa. Darauf beruht auch, abgesehen von dem äußern Zeichen, die Verschiedenheit beider Sacramente. Vgl. ibid. 1, q. 43, a. 3 (§ 118, 5 b).

Ueber den Firmcharakter siehe *S. Thom.* 3, q. 72, a. 5: In Baptismo accipit homo potestatem ad ea agenda, quae ad propriam pertinent salutem, prout scilicet secundum seipsum vivit; sed in Confirmatione accipit homo potestatem ad agendum ea, quae pertinent ad pugnam spiritualem contra hostes fidei (d. i. zum öffentlichen christlichen Kampfe), sicut patet exemplo Apostolorum. . . . Et ideo manifestum est, quod in Sacramento Confirmationis imprimitur character.

Aus dem Gesagten ergibt sich zugleich, daß zum würdigen und heilsamen Empfang der heiligen Firmung der Gnadenstand erforderlich ist. Die Kirche hat darum schon frühe für diejenigen, welche sich etwa schwerer Sünden bewußt sind,

den vorherigen Empfang des Bußsacramentes vorgeschrieben. Gültigerweise kann das Sacrament nur bereits Getauften, und zwar auch Unmündigen, gespendet werden.

S. Thom. l. c. a. 7 ad 2: Sicut ex ipso nomine apparet, hoc Sacramentum datur ad confirmandum, quod prius invenerit, et ideo non debet dari his, qui non habent gratiam. Et propter hoc sicut non datur non baptizatis, ita non debet dari adultis peccatoribus, nisi per poenitentiam reparatis. Unde dicitur in Aurelian. Concilio (c. 6 de Cons. d. 5), *ut ieiuni ad Confirmationem veniant, ut moneantur confessionem facere prius, ut mundi donum Spiritus Sancti valeant accipere.* Ibid. a. 8 ad 2: Aetas corporalis non praeiudicat animae; unde etiam in puerili aetate homo potest consequi perfectionem spiritualis aetatis; . . . et inde est, quod multi in puerili aetate, propter robur Spiritus Sancti perceptum, usque ad sanguinem fortiter certaverunt pro Christo. Vgl. Cat. Rom. l. c. q. 17. 18. Ueber den Eintritt und die Bedeutung des Firmcharakters im Falle unwürdigen Empfanges des Sacramentes ist dasselbe zu sagen wie bezüglich des Taufcharakters (siehe oben § 145, 5; 147, 3).

Weil die heilige Firmung zur Vervollkommnung des übernatürlichen geistigen Lebens bestimmt ist, so kann und soll sie auch solchen, die dem Tode nahe sind, noch gespendet werden. Sie gewährt der Seele einen Anspruch auf einen höhern Grad der himmlischen Seligkeit.

S. Thom. l. c. ad 4: Anima, ad quam pertinet spiritualis aetas, immortalis est. Et ideo etiam morituris hoc Sacramentum dandum est, ut in resurrectione perfecti appareant. . . . Et ideo Hugo Vict. dicit (De Sacram. II, P. 7, c. 3): *Omnino periculosum esset, si ab hac vita sine Confirmatione migrare contingeret;* non quia damnaretur, nisi forte propter contemptum, sed quia detrimentum perfectionis pateretur. Unde etiam pueri confirmati decedentes maiorem gloriam consequuntur, sicut et hic maiorem obtinent gratiam.

3. Der Empfang der heiligen Firmung ist nicht, wie die Taufe, für alle Menschen ein unerläßliches Mittel des Heiles (necessitas *medii*). Die zum Heile unentbehrliche Gnade können sie durch die Taufe erlangen (§ 147, 3). Auch ist jener Empfang nicht durch ein ausdrückliches göttliches Gesetz vorgeschrieben. Jedoch schon durch die Einsetzung dieses Sacramentes ist der göttliche Wille, daß die Glieder der Kirche dasselbe womöglich empfangen sollen, genügend kundgethan (praeceptum *implicitum*). Auch die christliche Selbstliebe läßt es als eine schwerwiegende Pflicht erscheinen, daß man nicht ohne zwingende Gründe die Erlangung eines so wirksamen Gnadenmittels versäume (necessitas *medii indirecta*).

Bened. XIV., Inst. VI: Ita ferme universi Theologi sentiunt et qui sapientiae laude magis commendantur, eos gravi labe inquinari testantur, qui ob contemptum vel oscitantem socordiam animam istius Sacramenti gratia munire praetermittunt. Cat. Rom. l. c. q. 15: Quamquam vero necessarium non est, a nemine tamen praetermitti debet, sed potius maxime cavendum est, ne in re sanctitatis plena, per quam nobis divina munera tam large impertiuntur, aliqua negligentia committatur. Quod enim omnibus communiter ad sanctificationem Deus proposuit, ab omnibus etiam summo studio expetendum est. Vgl. *S. Thom.* l. c. a. 8.

4. Die Kirche hat es schon seit den ersten Jahrhunderten öfters definirt, daß die Bischöfe die ordentlichen Spender der heiligen Firmung sind. Hingegen ist die Frage von dem kirchlichen Lehramte nicht ausdrücklich entschieden, in welchem Sinne oder unter welchen Bedingungen einfache Priester Spender dieses Sacramentes (ministri *extraordinarii*) sein können. Daß letzteres überhaupt der Fall sei, erhellt aus der vom Apostolischen Stuhle stillschweigend gebilligten Praxis der unirten griechischen Kirche, wonach die Firmung in der Regel von einfachen Priestern sofort nach der Taufe ertheilt wird. Nach der allgemeinen Lehre der Theologen können Priester nur kraft ausdrücklicher oder stillschweigender Bevollmächtigung von seiten des Papstes die Firmung gültig spenden.

Innoc. I., Ep. 25 ad Decent. (S. 821) erklärte, die Firmung dürfe nur von den Bischöfen gespendet werden. In ähnlichem Sinne sprechen sich die Päpste Leo I., Gregor d. Gr., Nikolaus I., Innocenz II. u. a. aus; die zuletzt Genannten u. a. mit Bezug auf die Behauptung des Photius und der schismatischen Griechen, daß die Priester aus eigenem Rechte (propria auctoritate, als ministri *ordinarii*) das Sacrament spenden könnten. Vgl. *Bened. XIV.,* De Syn. dioec. VII, 9, 1—3. *Morin.,* De Sacr. Conf. diss. 2.

Florent. l. c.: *Ordinarius minister est Episcopus.* Et cum ceteras unctiones simplex sacerdos valeat exhibere, hanc non nisi Episcopus debet conferre. . . . Legitur tamen, aliquando per *Apostolicae Sedis dispensationem* ex rationabili et urgente admodum causa *simplicem sacerdotem chrismate per Episcopum confecto* hoc administrasse Confirmationis Sacramentum. Trid. Sess. 7, de Conf. can. 3: Si quis dixerit, sanctae Confirmationis ordinarium ministrum non esse solum Episcopum, sed quemvis simplicem sacerdotem, a. s. Cat. Rom. l. c. q. 13: Solum itaque Episcopum huius Sacramenti conficiendi ordinariam potestatem habere sacrae litterae ostendunt.

Apg. 8, 14 (n. 1). Auch die Zeugnisse der Tradition reden immer nur von den Bischöfen als Spendern des Sacramentes (n. 1).

Von den kirchlichen Theologen wurde der Satz nie bezweifelt, daß die Bischöfe die ordentlichen Spender seien. Hingegen wurde darüber gestritten, ob die einfachen Priester auch ohne Bevollmächtigung des Papstes das Sacrament gültig spenden könnten, und ob dazu ein bloßer bischöflicher Auftrag genüge. Das Concil von Trient wollte diese Fragen nicht entscheiden. Vgl. *Pallav.* l. c. IX, 7.

Das Decret des Florentinums kann zwar nicht als eine dogmatische Definition angesehen werden; es ist jedoch ein höchst bedeutsames Zeugniß für die Anschauung der römischen Kirche in der vorliegenden Frage.

Die oben genannte Lehre der Theologen muß demnach mindestens als sententia certa angesehen werden.

Bened. XIV. l. c. n. 3: In aliis locis, in quibus Chrismatio data a Sacerdotibus Graecis non est a Sede Apostolica expresse improbata, ea pro valida est habenda, ob tacitum saltem privilegium a Sede Apostolica illis concessum: cuius quidem privilegii praesumptionem inducit ipsamet conniventia et tolerantia Romanorum Pontificum, qui praedictum Graecorum morem scientes, non contradixerunt nec umquam illum damnarunt.

Obwohl demnach die Gewalt zur Spendung der Firmung in dem priesterlichen Charakter an sich mit eingeschlossen ist, so ist sie doch gleichsam gebunden und un=

wirksam, solange nicht die Bevollmächtigung des Papstes hinzutritt (die Analogie der Absolutionsgewalt). Vgl. *S. Thom.* 3, q. 72, a. 11 ad 1: Papa in Ecclesia habet plenitudinem potestatis, ex qua potest quaedam, quae sunt superiorum ordinum, committere quibusdam inferioribus; sicut quibusdam presbyteris concedit conferre minores ordines, quod pertinet ad potestatem episcopalem. Et ex hac plenitudine potestatis concessit B. Gregorius Papa, quod simplices sacerdotes hoc sacramentum (Confirmationis) conferrent, quamdiu scandalum tolleretur. *Bellarm.*, De Sacr. Conf. c. 12. *Tournely* l. c. q. 3, a. 2.

§ 149.

Das heilige Altarssacrament.

1. Das heilige Altarssacrament (sacramentum *altaris*) oder die heilige Eucharistie ist über alle Sacramente hoch erhaben vermöge ihres eigenthümlich wunderbaren Charakters und der dem Menschen in ihr dargebotenen Fülle der Gnade und Liebe Gottes. Denn hier ist nicht bloß eine geschaffene Gnade, sondern der Urheber der Gnade, der Gottmensch selbst, mit seiner Gottheit und Menschheit gegenwärtig, und zwar nicht bloß im Augenblicke des Genusses, sondern auch schon vor und unabhängig von demselben. So kommt es, daß die heilige Eucharistie den Mittelpunkt des ganzen christlichen Cultlebens, den kostbarsten, stets zugänglichen Gnadenschatz der Kirche bildet und nicht bloß den Charakter eines Sacramentes besitzt, sondern auch das von Christus angeordnete Opfer der Kirche ist. Das Geheimniß der Menschwerdung ist die nächste Grundlage oder Voraussetzung dieses Sacramentes. Darum mußte der Doketismus dasselbe verwerfen. Im übrigen bezogen sich die Einreden der Häresie nicht sowohl auf die Wirklichkeit des Sacramentes an sich als vielmehr auf die Natur und Beschaffenheit desselben, insbesondere auf die Geheimnisse der realen Gegenwart Christi und der Transubstantiation (siehe n. 2).

Trid. Sess. 13, c. 2: Ergo Salvator noster discessurus ex hoc mundo ad Patrem Sacramentum hoc instituit, in quo *divitias divini sui erga homines amoris velut effudit,* memoriam faciens mirabilium suorum; et in illius sumptione colere nos sui memoriam praecepit, suamque annuntiare mortem, donec ipse ad iudicandum mundum veniat. Ibid. c. 3: *Commune* hoc quidem est sanctissimae Eucharistiae cum ceteris Sacramentis, *symbolum esse rei sacrae* et *invisibilis gratiae formam visibilem:* verum illud in ea *excellens* et *singulare* reperitur, quod reliqua Sacramenta *tunc primum* sanctificandi *vim* habent, cum quis illis *utitur;* at in Eucharistia ipse *sanctitatis auctor ante usum* est. Vgl. *S. Thom.* 3, q. 65, a. 3 (§ 144, 2).

Ueber die Doketen vgl. *Ign. M.*, Smyrn. 7: „Sie enthalten sich der Eucharistie und des Gebetes, weil sie nicht bekennen, daß die Eucharistie das Fleisch unseres Erlösers Jesu Christi sei, das für unsere Sünden gelitten und welches der Vater seiner Güte gemäß auferweckt hat." Den dualistischen Gnostikern hält der hl. Irenäus es als einen Widerspruch vor, daß sie einerseits die Materie nicht für eine Schöpfung Gottes wollen gelten lassen und doch anderseits die Eucharistie beibehalten

(siehe unten n. 2). Consequenter waren in dieser Beziehung die Katharer, indem sie die reale Gegenwart Christi im Altarssacramente verwarfen.

Die Namen, welche diesem Sacramente im kirchlichen Sprachgebrauche beigelegt werden, weisen entweder hin auf die Einsetzung desselben: Coena Dei oder dominica (schon bei *Tert.*, De spect. 3), coeleste prandium (δεῖπνον κυριακόν), mensa Domini (τράπεζα δεσποτική, τοῦ Χριστοῦ), oder auf die Materie: fractio panis (Apg. 2, 42. 46), panis coelestis, mysticus, dominicus, supersubstantialis, Angelorum (ἄρτος τοῦ θεοῦ, κυριακός, ἐπιούσιος), oder auf den Ritus der Consecration: eulogia, eucharistia (1 Kor. 10, 16. Matth. 26, 27). Eulogiae (bei den Griechen auch ἀντίδωρα) wurden aber auch die nicht consecrirten Partikeln des beim heiligen Opfer dargebrachten Brodes genannt, welche durch den priesterlichen Segen geweiht waren und nach der heiligen Communion unter die Gläubigen vertheilt wurden. Der Name eucharistia (zuerst bei *Ign. M.*, Eph. 13; Philad. 4; Smyrn. 7. 8) soll zugleich daran erinnern, daß dieses Geheimniß das Dankopfer der Kirche ist (*Chrys.*, In Matth. hom. 26). Am bestimmtesten bezeichnet den Opfercharakter der Name sacramentum altaris (*Aug.*, Civ. X, 6), die äußere liturgische Feier der Name σύναξις (Versammlung), die Frucht des Sacramentes der Name communio, participatio (κοινωνία, μετάληψις), d. i. Theilnahme an der Gottheit und Menschheit Christi und innigste wechselseitige Gemeinschaft der Gläubigen (*Ioan. Dam.*, De fide orth. IV, 13), sacramentum gratiae, gratia, pax, caritas, viaticum. Der Inhalt des Sacramentes leuchtet hervor aus folgenden Bezeichnungen: corpus dominicum (*Tert.*, De pud. 9), corpus et sanguis Domini, poculum Domini (*Cypr.*, Ep. 57, 2), celebratio corporis et sanguinis Christi (σῶμα ἅγιον, σ. Χριστοῦ, αἷμα τίμιον, αἷμα Χριστοῦ), sanctum, sancta sanctorum, sanctissimum (μυστήριον, μυστήριον δεσποτικόν). Auch das deutsche „Frohnleichnam" (von althochdeutsch frôn = dominicus und licham = corpus) bedeutet soviel als corpus Domini. Vgl. Oswald a. a. O. I, 308 ff. Klee, Dogmengeschichte II, 170. *Tournely*, De Sacr. Euchar. q. 1, a. 1. Schanz a. a. O. S. 320.

Der Römische Katechismus hebt hervor, daß der Name Sacrament (im engern und eigentlichen Sinne) hier auf die consecrirten Gestalten des Brodes und Weines zu beziehen sei. Diese sind das Sacrament der heiligen Eucharistie, d. h. das äußere Zeichen der Gegenwart und das Mittel der Spendung oder des Genusses des heiligen Fleisches und Blutes Christi.

Cat. Rom. P. II, c. 4, q. 8: Sed illud diligenter pastoribus observandum est, multa in hoc mysterio esse, quibus aliquando sacramenti nomen sacri scriptores tribuerunt. Interdum enim et consecratio et perceptio, frequenter vero et ipsum Domini corpus et sanguis, qui in Eucharistia continetur, sacramentum vocari consuevit. . . . Atque ad eundem modum hoc Sacramentum adorandum esse, nimirum corpus et sanguinem Domini intelligentes, affirmamus. Verum haec omnia minus proprie sacramenta dici perspicuum est. Ipsae autem panis et vini species veram et absolutam huius nominis rationem habent.

Alttestamentliche Vorbilder dieses Sacramentes waren das Brod- und Weinopfer des Melchisedech (1 Mos. 14, 17—19), die Schaubrode, welche nur von gesetzlich Reinen genossen werden durften (3 Mos. 24, 9. 1 Kön. 21, 6), die Erstlingsbrode (3 Mos. 23, 17), das dem Propheten Elias wunderbarerweise von Gott gespendete Brod (3 Kön. 19, 6 ff.), das Manna (2 Mos. 16, 15. Joh. 6, 59). Das umfassendste Vorbild (auch in Bezug auf die Wirkungen des Sacramentes und seinen Opfercharakter) finden die heiligen Väter und die Scholastiker in dem Osterlamme (2 Mos. 12, 5 ff. 1 Kor. 5, 7). Vgl. *S. Thom.* 3, q. 73, a. 6. *Tournely* l. c. a. 2.

2. Die heilige Eucharistie ist dasjenige Sacrament, in welchem unter den Gestalten von Brod und Wein der Leib und das Blut Christi wahrhaft, wirklich und wesentlich gegenwärtig sind und den Gläubigen als übernatürliche Seelenspeise dargeboten werden. Es wurde schon früher bemerkt (§ 145 Einleitung), daß bei diesem Sacramente die Conficirung und die Spendung in zwei verschiedene Acte auseinanderfallen. Jene vollzieht sich durch die Consecration (materia *proxima*, d. i. hier die bloße Aussprache der Form oder der verba consecratoria) des Brodes und Weines, durch welche die Wesenheit jener Elemente (materia *remota*) in die Wesenheit des Fleisches und Blutes Christi verwandelt wird. Die mit dieser Wesensverwandlung (transsubstantiatio) zugleich gegebene Wirkung der Consecration ist die reale Gegenwart Christi unter den bei jener Wesensverwandlung übrig bleibenden Gestalten (species) des Brodes und Weines. Der dogmatische Beweis für den sacramentalen Charakter und die göttliche Einsetzung der heiligen Eucharistie ist demnach so zu führen, daß die genannte reale Gegenwart Christi in derselben als eine göttlich geoffenbarte Wahrheit dargethan wird. Die Kirche hat dieses Dogma zuletzt auf dem Trienter Concil den Reformatoren gegenüber auf das genaueste definirt (a). In der Heiligen Schrift findet sich, ähnlich wie beim Primate, zunächst die göttliche Verheißung dieses Geheimnisses und dann später die thatsächliche Einsetzung des Sacramentes. Auch berichtet dieselbe über die Feier des Geheimnisses in der apostolischen Kirche (b).

a) Trid. Sess. 13, c. 1: Principio docet s. Synodus et aperte ac simpliciter profitetur, in almo s. Eucharistiae Sacramento, *post panis et vini consecrationem, Dominum nostrum Iesum Christum*, verum Deum atque hominem, *vere, realiter* ac *substantialiter* sub *specie* illarum rerum sensibilium *contineri*. Ibid. can. 1: Si quis negaverit, in sanctissimae Eucharistiae Sacramento contineri vere, realiter et substantialiter *Corpus* et *Sanguinem, una cum anima* et *divinitate* Domini nostri Iesu Christi, ac proinde *totum Christum*, sed dixerit tantummodo esse in eo, ut in signo vel figura aut virtute, a. s. Later. IV, c. 1 (siehe n. 3). Schon die Synode von Piacenza vom Jahre 1095 (gegen Berengars Anhänger) gebraucht den Ausdruck, Brod und Wein würden durch die Consecration vere et essentialiter in Christi Leib verwandelt (Hefele, Conciliengesch. V [2. Aufl.], 216).

Die Gegenwart Christi in diesem Sacramente ist hiernach eine wahre, keine bloß symbolische oder figürliche (ut in signo vel figura); sie ist eine wirkliche, d. h. nicht bloß im Glauben vorgestellte oder geistige; vielmehr ist Christus selbst der reale Inhalt dieses Sacramentes (res sacramenti), unabhängig von unserem Glauben. Sie ist endlich eine substantielle oder wesenhafte, weil das Wesen des Fleisches und Blutes Christi selbst in dem Sacramente gegenwärtig ist, und nicht bloß eine von dem Erlöser ausströmende Kraft oder Gnade. Mit dem Leibe des Herrn ist aber zugleich auch seine Seele (die ganze untheilbare menschliche Natur) und die mit seiner Menschheit unzertrennlich verbundene göttliche Natur in demselben gegenwärtig, oder der ganze Christus, in der persönlichen Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur.

Diese Lehrbestimmungen sind zunächst gegen die Reformatoren des 16. Jahrhunderts gerichtet, deren Ansichten in Bezug auf dieses Sacrament auch untereinander sich vielfach widersprachen. Die reale Gegenwart Christi leugneten durchaus

Karlstadt, Zwingli und Calvin. Brod und Wein, so lehrten die beiden Erstgenannten, sind nur ein Symbol oder Zeichen des Leibes und Blutes Christi (ihre Vorläufer waren die Nestorianer, dann Scotus im 9. und Berengar im 11. Jahrhundert gewesen). Calvin nahm jedoch (im Gegensatz zu Zwingli) an, im Augenblicke des Genusses finde mittelst des Glaubens ein innerlicher geistiger Empfang des Leibes und Blutes Christi statt, d. h. der Empfang einer von ihm ausströmenden Kraft (vis spiritualis); dies jedoch nur bei den Prädestinirten (*Calv.*, Comm. in 1 Cor. 10, 24. Conf. Helv. I, a. 21.

Luther behauptete gegen die Genannten die reale Gegenwart mit großer Entschiedenheit und Heftigkeit. Er leugnete jedoch die Wesensverwandlung (siehe n. 3). Die lutherischen Bekenntnißschriften vertraten anfangs getreu dieselbe Auffassung (Conf. Aug. P. I, a. 10); später gewann die calvinische Ansicht immer größere Verbreitung. Daher erklärten die orthodoxen Lutheraner in der Concordienformel (1577) VII, 35: Sub pane, cum pane, in pane adesse et exhiberi corpus Christi.

Die Socinianer adoptirten die durchaus flache, rationalistische Ansicht Zwinglis (*Vokel*, De vera rel. IV, 22); die Quäker erklärten, die Eucharistie sei in der apostolischen Urkirche als ein Symbol der Theilnahme an dem höhern geistigen Leben Christi gefeiert worden; jetzt aber, in der Kirche der Vollkommenen, sei dieselbe überflüssig (*Berclay*, Apol. theol. ver. chr. thes. 13, § 6).

Zu den frühern Gegnern des Sacramentes zählen außer den schon genannten Doketen und Katharern (n. 1) die mit den letztern der gleichen (gnostisch-manichäischen) Richtung angehörenden Fraticellen, Paulicianer und Bogomilen. Bezüglich der Nestorianer siehe unten S. 840. Auf Grund ihrer revolutionären Opposition gegen Kirche und Priesterthum verwarfen die heilige Eucharistie der Niederländer Tanchelm (zu Antwerpen, im 12. Jahrhundert), dann die Henricianer und Petrobrusianer (12. Jahrhundert); ihnen folgten Wicleff (14. Jahrhundert) und die Wiedertäufer (16. Jahrhundert). Letztern galt die Eucharistie nur als ein Symbol der wechselseitigen Hingabe des einen für den andern. Vgl. *Bellarm.*, De Sacr. Euch. I, 1. *Tournely* l. c. q. 2, a. 1. Möhler, Symbolik § 35. 56. 68. 91.

b) Die Verheißungsurkunde findet sich nur im johanneischen Evangelium, während die Synoptiker die Einsetzung berichten (beim Primate Petri ist das Verhältniß das umgekehrte. Siehe oben § 132, 2).

Joh. 6, 27—51 (am Tage nach der wunderbaren Brodvermehrung, zu Kapharnaum) weist Jesus die ihn umdrängende, von irdischen Hoffnungen und Wünschen erfüllte Volksmenge (V. 26) zunächst hin auf die übernatürliche geistige Speise, die der himmlische Vater in ihm, dem Menschensohne und Erlöser, der Menschheit bereitet habe, und deren diese durch den Glauben an ihn theilhaftig werden soll. Diese Ermahnung bildet die Einleitung und die (christologische) Grundlage zu der alsdann folgenden Verheißung des Altarssacramentes.

In dem zweiten Abschnitte seiner Rede (V. 52—70) stellt der Heiland der (vorbildlichen) leiblichen Sättigung mit dem wunderbar vermehrten Brode die Verheißung einer geistigen Ernährung mit einem höhern, seiner übernatürlichen Gnadenordnung angehörenden Brode entgegen, das er im ersten Abschnitte schon einmal nebenbei erwähnt hatte (V. 27: Operamini non cibum, qui perit, sed qui permanet in vitam aeternam, quem Filius hominis dabit vobis). Von diesem Brode sagt er nicht mehr, wie von dem erstern (V. 27—51), daß der Vater es gebe (V. 32: Non Moyses dedit vobis panem de coelo [ἐκ τοῦ οὐρανοῦ]; sed Pater meus dat vobis panem

de coelo verum. V. 33: Panis enim Dei est, qui de coelo descendit, et dat vitam mundo. V. 35: Ego sum panis vitae; qui venit ad me, non esuriet; et qui credit in me, non sitiet umquam), sondern er selbst werde es geben, und diese Seelenspeise werde sein Fleisch und Blut sein. Hier redet er auch ausdrücklich von seinem Fleische und Blute und von Essen und Trinken desselben. Im ersten Abschnitte nennt er sich zwar auch das lebenspendende, vom Himmel herabgekommene Brod (panis vitae, qui de coelo descendit); aber nicht Essen und Trinken, sondern den Glauben bezeichnet er hier als Mittel der Aneignung (V. 29. 35). Dieser Unterschied ist um so mehr zu betonen, weil der im zweiten Abschnitte vom Erlöser gebrauchte Ausdruck (sein Fleisch essen u. s. f.) durchaus keinen hier irgendwie passenden Sinn haben kann, wenn er bildlich aufgefaßt werden soll. Im bildlichen Sinne bedeutet er jemand bis aufs äußerste verfolgen und schädigen (vgl. Dan. 3, 8; 6, 25); gewiß also konnte der Heiland nicht die gläubig liebende Hingabe an seine Person damit bezeichnen wollen.

V. 52: Si quis manducaverit ex hoc pane (dem zuvor beschriebenen; siehe V. 35. 48—51), vivet in aeternum, et panis, quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita. (53) Litigabant ergo Iudaei ad invicem, dicentes: Quomodo potest hic nobis carnem suam dare ad manducandum? (54) Dixit ergo eis Iesus: Amen, amen, dico vobis: Nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis. (55) Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam, et ego resuscitabo eum in novissimo die. (56) Caro enim mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus; (57) qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in illo. (58) Sicut misit me vivens Pater, et ego vivo propter Patrem: et qui manducat me, et ipse vivet propter me. (59) Hic est panis, qui de coelo descendit; non sicut manducaverunt patres vestri manna, et mortui sunt. Qui manducat hunc panem, vivet in aeternum.

Von dem Genusse seines Fleisches und Blutes gilt also speciell, was Jesus zuvor (V. 27—51) im allgemeinen von der Theilnahme an seiner Lehre und Gnade mittelst des Glaubens gesagt hatte. Er ist Bedingung und Mittel des ewigen Lebens.

Nun fanden auch viele von seinen Jüngern diese Rede hart (V. 61: Durus est hic sermo, et quis potest eum audire?). Wie zuvor die Juden (V. 53), so halten auch sie es für unmöglich, daß Christus ihnen sein eigenes Fleisch und Blut als Speise darbieten sollte. Auch sie verstehen also die Verheißung Jesu im buchstäblichen Sinne, von einem wirklichen Genusse seines Fleisches und Blutes. Christus durchschaut ihre Gedanken (V. 62). Hatten sie seine Verheißung mißverstanden, so mußte er ihren Irrthum aufdecken; denn es handelte sich um eine für alle kommenden Zeiten entscheidende Frage der wichtigsten Art, um eine Lebensfrage für die Kirche und damit zugleich für die ganze Menschheit. Aber nicht eine Silbe nimmt Jesus zurück von seinem buchstäblich verstandenen Worte. Er beseitigt zunächst nur den Gedanken an die Unmöglichkeit des Verheißenen durch den Hinweis auf das Wunder seiner zukünftigen himmlischen Verklärung und auf seine Gottheit (Präexistenz). Damit bestätigt er die Auffassung seiner Zuhörer, daß er ihnen den wirklichen Genuß seines Fleisches und Blutes verheißen habe.

V. 62: Sciens autem Iesus apud semetipsum, quia murmurarent de hoc discipuli eius, dixit eis: Hoc vos scandalizat? (63) Si ergo videritis Filium hominis ascendentem, ubi erat prius?

Dieser Hinweis sollte zugleich die Grundlage zu der letzten, die Gedanken der Zuhörer in etwa berichtigenden Erklärung bilden, worin der Heiland andeutet, daß seine Verheißung nicht von einem grobsinnlichen oder natürlich-materiellen Genusse seines Fleisches und Blutes zu verstehen sei. Dieselbe bezog sich vielmehr, wie aus der Einsetzungsurkunde erhellt, auf einen zwar wirklichen, aber nicht natürlichen oder grobsinnlichen, sondern übernatürlichen sacramentalen Genuß, welcher nur mittelst des Glaubens erfaßt werden kann.

V. 64: Spiritus est, qui vivificat, caro non prodest quidquam; verba, quae ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt. (65) Sed sunt quidam ex vobis, qui non credunt. Zum Schlusse folgt, wie zur Besiegelung und Erklärung des zuvor verheißenen Geheimnisses, ein von Petrus im Namen aller Apostel ausgesprochenes feierliches Bekenntniß der Gottheit Christi (V. 69: Domine, ad quem ibimus? verba vitae aeternae habes. V. 70: Et nos credimus et cognovimus, quia tu es Christus, Filius Dei).

Im Vorstehenden wurden bereits die wichtigsten Gründe angedeutet, welche es verbieten, auch den zweiten Abschnitt der Rede Jesu (V. 52—59) im bildlichen Sinne, von einer bloß geistigen, durch den Glauben vermittelten Theilnahme an seiner Person und an seiner Gnade zu deuten. Wenn bei einzelnen Vätern eine solche Auslegung sich findet, so hat doch die überwiegende Mehrzahl derselben die Stelle im oben dargelegten Sinne aufgefaßt; und auch jene beziehen die Stelle anderwärts auf den wirklichen sacramentalen Genuß. Man beachte auch noch die Aehnlichkeit zwischen V. 52 (Et panis, quem ego dabo etc.) und Luc. 22, 19; Matth. 26, 28 (siehe unten). Vgl. *Tolet.*, Comm. in Ioan. 6, annot. 25. *Maldon.*, Comm. in Ioan. 6, bemerkt, es sei temerär, den genannten Abschnitt nicht auf das heilige Sacrament zu beziehen.

Die Einsetzung des Sacramentes berichten fast wörtlich übereinstimmend Matth. 26, 26—28 und Marc. 14, 22—24; anderseits Luc. 22, 19. 20 und 1 Kor. 11, 23—25 (siehe § 154, 2). In allen diesen Berichten finden sich, neben sonstigen unwesentlichen Differenzen in Bezug auf die Form und die Folge der Erzählung, die Worte, welche die reale Gegenwart ausdrücken.

Matth. 26, 26: Coenantibus autem eis, accepit Iesus panem, et benedixit ac fregit, deditque discipulis suis et ait: Accipite et comedite; *hoc est corpus meum.* (27) Et accipiens calicem gratias egit et dedit illis dicens: Bibite ex hoc omnes. (28) *Hic est enim sanguis meus* novi testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum.

In diesem wie in allen übrigen Berichten bezeichnet Christus das den Jüngern Dargereichte als sein Fleisch und Blut. Wenn dieser Ausspruch im eigentlichen Sinne zu verstehen war, so folgt, daß in dem hier eingesetzten Sacramente des Altares Christi Fleisch und Blut wahrhaft und wirklich gegenwärtig sind. Ueber die Bedeutung des ‚hoc' und ‚hic' (Matth. a. a. O.) siehe unten n. 8.

Der Inhalt der betreffenden Schriftstellen bietet durchaus keinen Grund dar die buchstäbliche Deutung zu verlassen. Sie enthalten nichts, was mit anderweitig feststehenden Wahrheiten oder dem Sittengesetze in Widerspruch stünde. Die Unbegreiflichkeit für die menschliche Vernunft ist aber kein Beweis gegen die Wahrheit eines biblischen Satzes.

Zu diesem negativen Kriterium für die Nothwendigkeit der buchstäblichen Deutung gesellen sich folgende positive Beweismomente.

Nach allen Berichten bedient sich Christus des Ausdruckes: Hoc *est* (τοῦτό ἐστι) corpus meum. Hic *est* sanguis meus (oder calix sanguinis mei). „Das Dar-

gereichte *ist* mein *Leib*"; es heißt nicht (wie *Zwingli* zuerst behauptete): Das Dargereichte *bedeutet* meinen Leib. Diese (Zwinglische) Uebersetzung ist grammatisch durchaus unzulässig. Die vorgeblichen *Parallelstellen*, auf welche man sich berief, um dem Verbum esse die Bedeutung von significare zu vindiciren, können nicht als solche gelten (1 Mos. 41, 26. Dan. 2, 38; 7, 17. Matth. 13, 37 u. a. Dort handelt es sich überall ausgesprochenermaßen um *Gleichnisse*, *Visionen* u. dgl., in welchen geradezu symbolische und figürliche Erscheinungen vorgeführt und alsdann gedeutet werden. Wird hier nun z. B. gesagt: „Der Acker *ist* die Welt" (Matth. 13, 38), so heißt das (brachylogisch ausgedrückt) soviel als: „Der im Gleichnisse vorgeführte Acker ist ein Sinnbild der Welt", oder: „Der Acker *bedeutet* die *Welt*." Nicht also der Ausdruck (est) an sich, sondern der Inhalt und Zusammenhang des ganzen Abschnittes berechtigt zu dieser letztern Uebersetzung. An andern Stellen (Joh. 10, 7: Ego sum ostium. Ebd. 15, 1. 1 Kor. 10, 4), auf welche man sich beruft, erweist sich diese Uebersetzung als durchaus unzulässig. Nicht das Verbum esse hat hier eine von der gewöhnlichen abweichende Bedeutung, sondern die *Prädicate*, auf die es sich bezieht, sind in einem figürlichen Sinne aufzufassen. Es handelt sich auch hier um die Anwendung oder Erklärung eines vorangegangenen Gleichnisses oder Symboles. In den *Einsetzungsworten* ist weder das eine noch das andere der Fall. Sie sind weder an sich ein Gleichniß noch auch die Anwendung oder Erklärung eines solchen. Die buchstäbliche Deutung ist mithin durch den *Wortlaut* der Stelle schlechthin geboten.

Durchaus unbegründet ist auch die Behauptung, es gebe in der syro-chaldäischen Sprache keinen Ausdruck für „*bedeuten*"; darum habe Christus das verbum substantivum gebrauchen müssen. Diese Einrede ist schon früher öfters widerlegt und zuletzt von *Wiseman* (Horae syriacae) nachgewiesen worden, daß *einige fünfzig* syrische Ausdrücke existiren, durch welche der Begriff von significare wiedergegeben werden könnte. Man hat auch behauptet, in der ursprünglichen Rede Christi habe das Verbum wahrscheinlich ganz gefehlt (דָה גּוּפִי, dies — mein Leib). Aber das würde gerade für die *kirchliche* Auffassung sprechen. Die einfache *Copula* muß in solchen Fällen ergänzt werden, wofern nicht zwingende Gründe es anders fordern.

Die symbolische Deutung wurde hinwieder auch damit begründet, daß man sagte, die Worte corpus und sanguis seien *figürlich* aufzufassen (*Oekolampadius*). Corpus heiße soviel als „*Zeichen* meines Leibes", sanguis soviel als „*Zeichen* meines Blutes". Weder aus dem Zusammenhange der Einsetzungsworte noch auch aus dem sonstigen Sprachgebrauche der Heiligen Schrift kann diese Annahme irgendwie gerechtfertigt werden.

Auch 1 Kor. 11, 24: „Dies ist mein Leib, der für euch *gebrochen* wird" (τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον) wurde für jene Auffassung angezogen. Nicht der wirkliche Leib Christi, sagte man, werde im Abendmahle gebrochen, wohl aber das denselben versinnbildende Brod.

Das κλώμενον (a. a. O.) ist kritisch mindestens zweifelhaft (von *Lachmann* und *Tischendorf* als unecht getilgt). Doch, die Echtheit angenommen, wird der Sinn des Ausdruckes durch die Lesart der Vulgata (quod pro vobis *tradetur*) angedeutet und ist durch ähnliche Zusätze in den Parallelstellen klar bestimmt (vgl. Luc. 22, 19: Hoc est corpus meum, quod pro vobis *datur*. V. 20: Hic est calix, novum testamentum in sanguine meo, qui pro vobis *fundetur* [ἐκχυνόμενον]. Aehnlich Matth. 26, 28: Qui pro multis *effundetur* [ἐκχυνόμενον] in remissionem peccatorum. Marc. 14, 24). Jene Zusätze beziehen sich (nach der Lesart der Vulgata) zunächst auf die noch bevorstehende Hinopferung Christi am Kreuze; der Abendmahls-

kelch wurde ja nicht im eigentlichen Sinne „ausgegossen“, sondern getrunken; die wirkliche Ausgießung des Blutes Christi geschah vielmehr auf Golgatha; dort auch wurde sein Leib „gebrochen“ durch die Kreuzesmarter. Und zwar war es sein wirklicher Leib und sein wirkliches Blut, an welchem jene Brechung und Ausgießung sich vollziehen sollte. Eben dieses aber reichte Christus, wie er ausdrücklich erklärt, seinen Jüngern beim Abendmahle dar. Jene Zusätze sind also ein weiterer Beweis für die Nothwendigkeit der buchstäblichen Deutung. Christus feierte aber das letzte Abendmahl mit seinen Jüngern und setzte das heilige Altarssacrament ein mit bewußter und ausdrücklicher Beziehung auf das Kreuzesopfer, indem er letzteres in sacramentaler Form anticipirte (siehe § 154, 2). Dieses sein sacramentales Opfer sowie seine sacramentale Hingabe an die Menschheit in dem eucharistischen Mahle einerseits und seine noch bevorstehende blutige Opferung anderseits bildeten für seine Erkenntniß und in seinem Willen zwei innerlich verbundene Bestandtheile eines großen Liebesactes. Er anticipirte bereits beim Abendmahle die Vollendung dieses Actes im Kreuzestode, indem er seinen Leib als Opferleib und sein Blut als Opferblut Gott darbrachte und seinen Jüngern zum sacramentalen Genusse darbot. Darum ist auch in den oben genannten Zusätzen das Präsens ebenso zutreffend wie das Futurum. Ersteres weist direct auf das eucharistische Opfer, letzteres direct auf das Kreuzesopfer hin.

Vgl. *Bellarm.*, De Missa I, 12. Thalhofer, Das Opfer des Alten und Neuen Bundes S. 228. Gihr, Das heilige Meßopfer (5. Aufl., Freiburg 1892) S. 77 f. Vgl. § 154, 2.

Daß Christus beim letzten Abendmahle nicht bloß eine einmalige Feier des Geheimnisses, sondern die Einsetzung desselben als eines in der Kirche fortdauernden Sacramentes beabsichtigt habe, erhellt aus seiner ausdrücklichen Erklärung sowie aus der beständigen Praxis der Kirche.

Luc. 22, 19: Hoc facite in meam commemorationem. Gleichlautend 1 Kor. 11, 24. 25. V. 26: Quotiescumque enim manducabitis panem hunc et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis, donec veniat. Vgl. Apg. 2, 42. 1 Kor. 11, 20—29. Was der Apostel hier über die Bedeutung eines unwürdigen Genusses des eucharistischen Mahles sagt, ist ebenfalls ein deutlicher Beweis für die reale Gegenwart des Fleisches und Blutes Christi unter den Gestalten des Brodes und des Weines. Ein Frevel an dem eucharistischen Brode oder Kelche ist ein Frevel an dem Leibe und Blute des Herrn selbst.

V. 27: Itaque quicumque manducaverit panem hunc vel biberit calicem Domini indigne, reus erit corporis et sanguinis Domini. (28) Probet autem seipsum homo, et sic de pane illo edat et de calice bibat. (29) Qui enim manducat et bibit indigne, iudicium sibi manducat et bibit, non diiudicans corpus Domini. Vgl. auch 1 Kor. 10, 16: Calix benedictionis, cui benedicimus, nonne communicatio sanguinis Christi est? et panis, quem frangimus, nonne participatio corporis Domini est? (17) Quoniam unus panis, unum corpus multi sumus, omnes qui de uno pane participamus.

c) In Bezug auf den wesentlichen Grundgedanken des Dogmas (die reale Gegenwart) legt auch die Tradition von Anfang an das bestimmteste Zeugniß ab. Die sich daran anschließende Entwicklungsgeschichte des Dogmas läßt sich in drei Perioden eintheilen. Während der ersten Periode (bis zum 9. Jahrhundert) sind die Angriffe der Häresie noch nicht direct gegen dasselbe gerichtet; daher auch bei den heiligen Vätern meist nur einfach thetische Darstellungen der Hauptpunkte des kirchlichen Glaubens. In der zweiten Periode (bis zum Concil von Trient) beginnt die

directe Bekämpfung des Geheimnisses von seiten des Unglaubens und der Häresie; ihr verdanken wir die genaue und tief eindringende Darlegung desselben in der kirchlichen Wissenschaft und in den Decreten des Tridentinischen Concils. Von da ab finden die Gegensätze der überlieferten kirchlichen Lehre und der Neuerungen des 16. Jahrhunderts die eingehendste Erörterung. Der Schrift- und Traditionsbeweis für das katholische Dogma wird den Einreden der Häresie gegenüber in der umfassendsten Weise geführt.

Aus den ersten Jahrhunderten sind einzelne polemische Aeußerungen der heiligen Väter gegen die Doketen und Gnostiker zu erwähnen.

Ign. M., Smyrn. 7: „Sie (die Doketen) enthalten sich der Eucharistie und des Gebetes (d. i. der liturgischen Opferfeier), weil sie nicht bekennen, daß die Eucharistie das Fleisch unseres Erlösers Jesu Christi sei, welches für unsere Sünden gelitten hat und welches der Vater seiner Güte gemäß auferwecket hat." Eph. 20 wird die Eucharistie ein „Heilmittel des ewigen Lebens in Gott" (φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτον τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ) genannt. Philad. 4: „Also laßt es euch nun angelegen sein, eine Eucharistie zu feiern. Denn es ist nur ein Fleisch des Herrn Jesu Christi, und ein Kelch zur Vereinigung mit seinem Blute." Siehe oben § 127, 4 c. Vgl. Nirschl, Die Theologie des hl. Ignatius S. 76.

Auch Justin betrachtet das Geheimniß im Zusammenhang mit dem christologischen Dogma. Der Wahrhaftigkeit der Menschwerdung entspricht die Wirklichkeit der Gegenwart Christi in der Eucharistie. Apol. I, 66: „Denn nicht wie gemeines Brod noch wie gemeinen Trank empfangen wir dieses; vielmehr, gleichwie Jesus Christus, unser Heiland, durch das Wort Gottes Fleisch geworden, sowohl Fleisch als auch Blut zu unserem Heile gehabt hat: so sind wir auch belehrt, daß die Nahrung, welche durch das in seinem Worte bestehende Gebet (δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ) gesegnet worden ist, und welche unser Blut und unser Fleisch in Weise der Verwandlung (d. i. zur seligen Auferstehung und Verklärung) nährt, sowohl das Fleisch als auch das Blut dieses fleischgewordenen Jesus sei. Denn die Apostel haben in ihren Denkwürdigkeiten, welche Evangelien genannt werden, uns überliefert, daß Jesus ihnen also zu thun geboten, indem er Brod nahm, dankte und sprach: ‚Thuet das zu meinem Gedächtniß, dies ist mein Leib'; und indem er gleicherweise den Kelch nahm, dankte und sprach: ‚Dies ist mein Blut', und es dann ihnen allen darreichte."

Den Gnostikern, welche, im Widerspruch mit ihrer dualistischen Weltanschauung und ihrer Ansicht von der Materie, die kirchliche Feier der Eucharistie nachäfften, hält der hl. Irenäus die Sätze entgegen: Wer die Eucharistie annimmt, muß den Dualismus aufgeben; er muß anerkennen, daß Christus der Sohn des einen höchsten Gottes, des Weltschöpfers, sei, dem als solchem alle Geschöpfe unterthan sind und auf dessen Wort hin in der Eucharistie Brod und Wein zum Leibe und Blute des Herrn werden. Wenn dem nicht so wäre, so hätte Christus weder die Macht noch das Recht zu dem, was er in der Eucharistie vollzieht (die Wesensverwandlung). Nicht minder muß er auch davon ablassen, die Auferstehung zu bestreiten, da ja in der Eucharistie unser Fleisch mit dem Leibe und Blute des Herrn genährt wird und so den Keim des verklärten ewigen Lebens in sich aufnimmt (Adv. haer. IV, 18, 4: Quomodo autem constabit eis eum panem, in quo gratiae actae sunt, corpus esse Domini sui et calicem sanguinis eius, si non ipsum fabricatoris mundi Filium dicunt, id est Verbum eius, per quod lignum fructificat, et defluunt fontes, et terra dat primum quidem foenum, post deinde spicam, deinde plenum triticum in spica? Ibid. n. 6: Quomodo autem rursus dicunt carnem in corruptionem devenire,

et non percipere vitam, quae corpore Domini et sanguine alitur? Vgl. ibid. 33, 2; V, 2, 2–3; unten § 154, 3).

Tertullian redet öfters von der dem heiligen Sacramente gebührenden Ehrfurcht in einer Weise, welche nur bei dem Glauben an die reale Gegenwart Christi erklärlich ist (De cor. mil. 3: Calicis aut panis etiam nostri aliquid decuti in terram anxie patimur. De idol. 7: Tota die ad hanc partem zelus fidei perorabit, ingemens Christianum ab idolis in ecclesiam venire, . . . eas manus admovere corpori Domini, quae daemoniis corpora conferunt. . . . Allegantur in ordinem ecclesiasticum artifices idolorum. Proh scelus! Semel Iudaei Christo manus intulerunt, isti quotidie corpus eius lacessunt. Vgl. De cultu fem. II, 11). Die vierte Bitte des Vaterunsers (panem nostrum quotidianum) bezieht er u. a. auch auf den Empfang des „Leibes Christi" in der Eucharistie (De or. 6). Er verweist auf den (zugleich leiblichen und geistigen) Genuß des Leibes und Blutes Christi als auf eine Bürgschaft für die Auferstehung des Fleisches (De resurr. carn. 8: Caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur. Non possunt ergo separari in mercede, quas opera coniungit). Gegen Marcion wird bemerkt, daß die dualistische Ansicht von der Materie die christliche Sacramentenlehre untergrabe; daß, wenn man dem Doketismus huldige und doch die Gegenwart Christi in der Eucharistie behaupte, sich die Folgerung ergebe, daß das Brod der einzig wirkliche von Christus angenommene Leib sei, und daß er dieses am Kreuze für uns hätte hinopfern müssen (Adv. Marc. III, 19; IV, 40: Aut si propterea panem corpus sibi finxit, quia corporis carebat veritate, ergo panem debuit tradere pro nobis). Ausdrücklich sagt Tertullian (Adv. Marc. IV, 40), Christus habe beim letzten Abendmahl das Brod zu seinem Leibe gemacht, d. i. in denselben verwandelt (Acceptam panem et distributum discipulis corpus suum illum fecit, hoc est corpus meum dicendo, id est figura corporis mei. Figura autem non fuisset, nisi veritatis esset corpus. Ceterum vacua res, quod est phantasma, figuram capere non posset). Durch den Zusatz id est figura corporis mei soll die reale Gegenwart des Leibes Christi nicht geleugnet, sondern nur der sacramentale Charakter derselben betont werden (in diesem Sinne gebraucht auch der hl. Augustinus jenen Ausdruck [Enarr. in Ps. 3, n. 1; Ep. 98, 9] und später noch Hugo v. St. Victor [De Sacram. II, P. 8, c. 6. 7]. Vgl. J. Bach a. a. O. II, 365). Das (consecrirte) Brod, welches der Erlöser seinen Jüngern darreichte, war die sacramentale (nicht die natürliche) Form (figura) oder die durch ein sacramentales Zeichen verhüllte wirkliche Wesenheit seines Leibes. Eine solche sacramentale Darstellung (Verwirklichung) des Leibes Christi hat aber, bemerkt Tertullian gegen den Doketismus, die natürliche Wirklichkeit desselben zur Voraussetzung (vgl. ibid. V, 8: Proinde panis et calicis sacramenta iam in Evangelio probavimus, corporis et sanguinis dominici veritatem adversus phantasma Marcionis. Ibid. c. 20).

In dem oben angegebenen Sinne (d. i. von dem sacramentalen Charakter) der Gegenwart Christi ist es auch zu verstehen, wenn Origenes (In Matth. tom. XI, 14) die Eucharistie den „typischen und symbolischen" Leib des Herrn nennt. *Cypr.*, Ep. 57 (al. 54), 2; De laps. 16 (siehe § 150, 2. 5). *Orig.*, C. Cels. VIII, 33: „Wir aber, die wir dem Schöpfer des Weltalls Dank sagen, essen mit Danksagung und Gebet die uns dargereichten Brode, welche durch das Gebet ein gewisser Leib werden (die Arcandisciplin!), der heilig ist und jene heiligt, die mit würdiger und frommer Gesinnung ihn genießen."

Die Väter des vierten und fünften Jahrhunderts betonen u. a., daß die Eucharistie der wahre Leib Christi sei, d. h. der Leib, in welchem er als Mensch

geboren wurde, litt und starb und auferweckt wurde. Daneben wird der eucharistische Genuß des Leibes Christi auch wieder als ein geistiger bezeichnet, d. i. als ein sacramentaler (im Gegensatz zu der grobsinnlichen kapharnaitischen Auffassung). Sie lehren, es finde eine Verwandlung des Brodes und des Weines in den Leib und das Blut Christi statt; die Eucharistie sei ein den Sinnen unzugängliches, wunderbares Geheimniß, das nur im Glauben erfaßt werden könne; es gebühre ihr der Cult der Anbetung. Zum Beweis für die Wahrheit dieses Geheimnisses (insbesondere für die Wesensverwandlung) berufen sie sich u. a. auf die Wahrhaftigkeit und die Allmacht Gottes, auf die Realität der Menschwerdung, auf analoge Wunder in der Offenbarungsgeschichte.

So z. B. *Cyr. Hieros.*, Cat. myst. 4, 2: „Er hat einst zu Kana in Galiläa das Wasser in Wein durch seinen bloßen Wink verwandelt: und er soll nicht ebenso glaubwürdig sein, da er Wein in Blut verwandelte? Zu einer leiblichen Vermählung geladen, hat er dieses staunenswerthe Wunder gewirkt: und wir sollen von ihm nicht bekennen, daß er viel eher noch den Söhnen des Brautgemaches seinen Leib und sein Blut zum Genusse dargeboten habe?“ Ibid. c. 3: „Deshalb laßt sie uns mit aller Glaubensüberzeugung als Leib und Blut Christi empfangen! Denn in der Gestalt des Brodes wird dir der Leib gegeben, und in der Gestalt des Weines wird dir das Blut gegeben: damit du, indem du den Leib und das Blut Christi empfängst, ein Leib und ein Blut mit ihm werdest (σύσσωμος καὶ σύναιμος αὐτοῦ).“ Ibid. c. 6: „Sieh also das Brod und den Wein nicht für bloße Elemente an; denn sie sind nach dem Ausspruche des Herrn der Leib und das Blut Christi. Denn obgleich dir die Sinne jenes nahe legen, so soll dir dieses doch der Glaube verbürgen. Beurtheile die Sache nicht nach dem Geschmacke, sondern nach dem Glauben, und sei vollkommen und unzweifelhaft überzeugt, daß du des Leibes und Blutes Christi gewürdigt worden bist.“ Cat. 5, 7 (siehe § 154, 3). *Hilar.*, De Trin. VIII, 13: Si enim vere Verbum caro factum est, et vere nos Verbum carnem cibo dominico sumimus: quomodo non naturaliter manere in nobis existimandus est, qui et naturam carnis nostrae iam inseparabilem sibi homo natus assumpsit, et naturam carnis suae ad naturam aeternitatis sub sacramento nobis communicandae carnis admiscuit? . . . Si vere igitur carnem corporis nostri Christus assumpsit, et vere homo ille, qui ex Maria natus fuit, Christus est, nosque vere sub mysterio carnem corporis sui sumimus; et per hoc unum erimus, quia Pater in eo et ille in nobis. *Ambr.*, De myst. 9: Quomodo tu mihi asseris, quod Christi corpus accipiam? Hoc nobis adhuc superest, ut probemus, . . . non hoc esse, quod natura formavit, sed quod benedictio consecravit; maioremque vim esse benedictionis quam naturae, quia benedictione etiam natura ipsa mutatur. Virgam tenebat Moyses, proiecit eam et facta est serpens. Rursus apprehendit caudam serpentis et in virgae naturam revertit. Vides igitur prophetica gratia bis mutatam esse naturam serpentis et virgae. . . . Quodsi tantum valuit humana benedictio, ut naturam converteret, quid dicimus de ipsa consecratione divina, ubi verba ipsa Domini Salvatoris operantur? . . . Quodsi tantum valuit sermo Eliae, ut ignem de coelo deponeret, non valebit Christi sermo, ut species mutet elementorum? . . . De totius mundi operibus legisti, quia *ipse dixit et facta sunt, ipse mandavit et creata sunt* (Ps. 148, 5); sermo ergo Christi, qui potuit ex nihilo facere, quod non erat, non potest ea, quae sunt in id, mutare, quod non erant? Non enim minus est novas species rebus dare, quam mutare naturas. *Chrys.*, In Matth. hom. 82: „Weil der Logos gesagt hat: ‚Dieses ist mein Leib‘, so seien wir von der Wahrheit dieser

Worte überzeugt, nehmen wir sie gläubig an und betrachten es (das Sacrament) mit den Augen des Geistes. Denn Christus hat uns hier nicht etwas Sinnliches gegeben; sondern alles, was er uns unter den sinnlichen Objecten gegeben hat, ist über die Sinne erhaben. . . . Denn es war ihm nicht genug, Mensch zu werden, sich geißeln zu lassen und den Tod am Kreuze zu erdulden; er wollte sich außerdem noch so mit uns vereinigen, daß wir ein und derselbe Leib mit ihm würden, nicht bloß durch den Glauben, sondern in Wahrheit und Wirklichkeit. Welche unübertreffliche Reinheit muß daher derjenige besitzen, welcher an einem solchen Opfer theilnimmt? Wie muß nicht den Strahlenglanz der Sonne an Reinheit übertreffen die Hand, welche dieses Fleisch vertheilt; der Mund, welcher von diesem geistigen Feuer erfüllt; die Zunge, welche von diesem furchtbaren Blute gefärbt worden ist? . . . Das Vorliegende ist nicht ein Werk menschlicher Macht. Derselbe, welcher dieses damals bei jenem Mahle wirkte, wirkt es auch jetzt. Wir nehmen nur die Stelle von Dienern ein; er selbst aber heiligt und verwandelt es (ὁ γὰρ ἁγιάζων αὐτὰ καὶ μετασκευάζων, αὐτός)."

Aug., In Ps. 33; Enarr. I, 10: Ferebatur enim Christus in manibus suis (1 Reg. 21, 13), quando commendans ipsum corpus suum, ait: Hoc est corpus meum. Ferebat enim illud corpus in manibus suis. Serm. 227 (al. 83, de div.): Debetis scire, quid accepistis, quid accepturi estis, quid quotidie accipere debeatis. Panis ille, quem videtis in altari, sanctificatus per Verbum Dei, corpus est Christi. Calix ille, immo quod habet calix, sanguis est Christi. Serm. 272 (al. 16): Hoc quod videtis (die Neophyten) in altari Dei, etiam transacta nocte vidistis; sed quid esset, quid sibi vellet, quam magnae rei sacramentum contineret, nondum audistis. Quod ergo videtis, panis est et calix, quod vobis etiam oculi vestri renuntiant; quod autem fides vestra postulat instruenda, panis est corpus Christi, calix sanguis Christi. . . . Quomodo est panis corpus eius? et calix, vel quod habet calix, quomodo est sanguis eius? Ista, Fratres, ideo dicuntur Sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur, speciem habet corporalem; quod intelligitur, fructum habet spiritalem. Ep. 54 (al. 118), 8: Ex hoc enim placuit Spiritui Sancto, ut in honorem tanti Sacramenti in os Christiani prius Dominicum corpus intraret, quam ceteri cibi; nam ideo per universum orbem mos iste servatur.

Die nestorianische Irrlehre führte nothwendig zur Leugnung des kirchlichen Dogmas, daß der Gottmensch (der eine Christus, mit Gottheit und Menschheit) in dem heiligen Sacramente gegenwärtig sei. Nestorius lehrte, das Brod, welches in der Eucharistie genossen werde, sei ein Sinnbild des Leibes Christi, und dieser Genuß eine Erinnerung an Christi Tod (*Cyr. Al.*, Adv. Nest. IV, 5). Dieser Irrthum veranlaßte die heiligen Väter, die reale Gegenwart des ganzen Christus, seiner Gottheit und Menschheit, in dem Sacramente zu betonen und die Bedeutung des sacramentalen Genusses näher zu erklären. Nicht um ein „Verzehren der Gottheit" (wie Nestorius höhnte) handelt es sich dabei, sondern den Leib des Herrn genießen wir; dieser ist unter den Gestalten des Brodes gegenwärtig; weil aber die Gottheit mit der Menschheit in Christo unzertrennlich verbunden ist, so werden wir auch der erstern theilhaftig, und eben kraft dieser Verbindung mit der Gottheit ist der Leib des Herrn ein „lebendigmachender" (Joh. 6, 54 ff.). Vgl. *Cyr. Al.* l. c. c. 5. 6.

Gegen die monophysitische Häresie macht der hl. Leo u. a. auch den allgemeinen Glauben der Kirche an die reale Gegenwart des Fleisches und Blutes Christi in der Eucharistie geltend. *Leo M.*, Ep. 59 (al. 46), 2: In quibus isti (Monophysitae) ignorantiae tenebris, in quo hactenus desidiae torpore iacuere, ut nec auditu

discerent vel lectione cognoscerent, quod in Ecclesia Dei in omnium ore tam consonum est, ut nec ab infantium linguis veritas corporis et sanguinis Christi inter communionis sacramenta taceatur? Quia in illa mystica distributione spiritalis alimoniae hoc impartitur, hoc sumitur: ut accipientes virtutem coelestis cibi, in carnem ipsius, qui caro nostra factus est, transeamus.

Gegen die sogen. symbolische Auffassung protestirt ausdrücklich *Ioan. Dam.*, De fide orth. IV, 13: „Das Brod und der Wein sind nicht ein (bloßes) Sinnbild (τύπος) des Leibes und Blutes Christi (das sei ferne!), sondern der mit der Gottheit verbundene Leib des Herrn selbst, wie er selbst es gesagt: ‚Das ist — nicht ein Sinnbild meines Leibes, sondern — mein Leib, und — nicht ein Sinnbild meines Blutes, sondern — mein Blut.‘ Und zuvor hatte er den Juden gesagt: ‚Wenn ihr nicht esset das Fleisch des Menschensohnes‘ u. s. f. Und wiederum: ‚Wer mich ißt, wird das Leben haben‘ (Joh. 6, 54. 58). . . . Wenn aber einige das Brod und den Wein Bilder (ἀντίτυπα) des Leibes und Blutes des Herrn nannten, wie z. B. der gottbegeisterte Basilius, so bezogen sie dies nicht auf die Zeit nach der Consecration, sondern die noch nicht consecrirte Gabe nannten sie so. . . . Bilder der zukünftigen Dinge aber werden sie genannt, nicht als ob sie nicht wahrhaft der Leib und das Blut Christi wären, sondern weil wir jetzt durch sie der Gottheit Christi theilhaftig werden, alsdann aber auf geistige Weise (νοητῶς), durch bloßes Schauen."

In diesen beständigen und allgemeinen Consens der Kirche stimmen auch die Griechen und die übrigen schismatischen Kirchen des Orients ein, wie namentlich auch aus den bei ihnen gebräuchlichen Liturgien ersichtlich ist.

Auch die Anklagen der Heiden gegen die Christen der ersten Jahrhunderte, daß sie bei ihren gottesdienstlichen Zusammenkünften thyesteische Mahle feierten, Fleisch und Blut eines Kindes genössen, enthalten einen deutlichen Hinweis auf den Glauben der Kirche, daß Christi Fleisch und Blut in dem heiligen Geheimnisse des Altars geopfert und genossen werde. Nicht minder hat die ängstliche Sorgfalt der Kirche, dieses Geheimniß vor den Ungläubigen verborgen zu halten (die Arcandisciplin), den Glauben an die reale Gegenwart zur Voraussetzung. Bei der bloß symbolischen Auffassung wäre jene Scheu vor Entweihung und Mißdeutung des Sacramentes gegenstandslos gewesen; anderseits würde ohne Zweifel die offene Darlegung derselben als das nächste und wirksamste Mittel ergriffen worden sein, um den obengenannten schwerwiegenden Vorwurf und die Gefahr der Verfolgung abzuwehren. Auch die Bildwerke der Katakomben enthalten manche deutliche Hinweise auf das Geheimniß der Eucharistie. Siehe unten § 154, 3.

Die Abendmahlsstreitigkeiten des achten und neunten Jahrhunderts (Paschasius, Rhabanus Maurus, Ratramnus u. a.) betrafen nicht (wie protestantische Dogmenhistoriker behaupteten) das Dogma von der realen Gegenwart Christi an sich, sondern das Verhältniß des sacramentalen (eucharistischen) Leibes Christi zu seinem natürlichen Leibe. Die Hauptpunkte der Controverse bildeten die Fragen: a) Ob der eucharistische Leib Christi durchaus identisch sei mit dem aus Maria geborenen, gekreuzigten u. s. w. b) Ob der Leib Christi in der Eucharistie irgendwie unter einer sinnlichen Hülle verborgen sei, oder ob die sinnlichen Zeichen selbst der Leib Christi seien, so daß dieser hier mit den Augen geschaut, mit den Händen berührt werde u. dgl. c) Ob der eucharistische Leib Christi dem natürlichen Verdauungsprocesse gewöhnlicher Speisen unterliege (die von den heiligen Vätern bereits zurückgewiesene stercoranistische Irrlehre. Vgl. z. B. *Cyr. Hieros.*, Cat. myst. 5, 10. *Ioan. Dam.* l. c.). Siehe unten n. 3 c.

Unter Berufung auf Scotus Erigena (9. Jahrh.) leugnete Berengar von Tours (11. Jahrh., in der Schrift De sacra coena, zuerst herausgeg. von Lessing) die reale Gegenwart Christi im heiligen Sacramente. Er lehrte, Brod und Wein seien nur ein Symbol (imago et similitudo) des Leibes und Blutes Christi. Die Consecration bewirkt nicht eine substantielle Verwandlung des Brodes und Weines, sondern nur dies, daß sie geheiligte (consecrirte) Symbole des Leibes und Blutes Christi (und insofern das Sacrament desselben) werden, durch deren Genuß der gläubige und würdige Empfänger geistigerweise an Christi Fleisch und Blut (den Früchten der Menschwerdung) Antheil gewinnt. Er genießt den Leib Christi, insofern er durch gläubige Betrachtung seines Leidens eine geistige Labung und Stärkung empfängt. Nach mancherlei sonstigen Verhandlungen wurde diese Häresie zuletzt auf einer Synode zu Rom (1079) von Gregor VII. verurtheilt. Hier beschwor Berengar das Glaubensbekenntniß: Ego B. corde credo et ore confiteor panem et vinum, quae ponuntur in altario, per mysterium sacrae orationis et verba nostri Redemptoris *substantialiter converti in veram* et *propriam* ac *vivificatricem carnem* et *sanguinem Domini nostri Iesu Christi*, et post consecrationem esse verum Christi corpus, quod natum est de Virgine, et quod pro salute mundi oblatum in cruce pependit, et quod sedet ad dexteram Patris, et verum sanguinem Christi, qui de latere eius effusus est, non tantum per *signum* et *virtutem Sacramenti*, sed in *proprietate naturae* et *veritate substantiae*. . . .

Vgl. *Bellarm.*, De Sacr. Euchar. II, 1—39. *Du Perron*, Traité de Sacr. de l'Euchar. *(Arnauld,)* La perpétuité de la foi etc. (siehe oben § 24, 3). Döllinger, Die Lehre von der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten (1826). Schwane, Dogmengesch. der vornicän. Zeit S. 632 ff.; Dogmengesch. der patrist. Zeit S. 988 ff.; Dogmengesch. der mittl. Zeit S. 628. 635. J. Bach, Die Dogmengeschichte des Mittelalters I, 156. 364. Hergenröther, Handbuch der allgem. Kirchengesch. II (3. Aufl.), 168 ff. *Einig*, Tract. de ss. Euchar. Mysterio. Trev. 1888. Schnitzer, Berengar von Tours, sein Leben und seine Werke. München 1890. J. Ernst, Die Lehre des hl. Paschasius Radbertus von der Eucharistie. Mit besond. Berücksichtigung der Stellung des hl. Rhabanus Maurus und des Ratramnus zu ders. Freib. 1896. Schanz a. a. O. S. 348 ff.

3. Die reale und wesentliche Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie wird dadurch vermittelt, daß kraft der sogen. Consecration die Wesenheit des Brodes und Weines in die Wesenheit (Substanz) des Leibes und Blutes Christi verwandelt wird. Diesen Glaubenssatz von der Transsubstantiation (Wesensverwandlung) hat die Kirche mehrmals feierlich definirt (a); er ist implicite in allen Zeugnissen der Heiligen Schrift und der Tradition über die reale Gegenwart Christi im heiligen Sacramente ausgesprochen; von den heiligen Vätern wurde er auch vielfach ausdrücklich bezeugt (b). Gänzlich verleugnet wurde derselbe von allen denjenigen, welche die reale Gegenwart Christi verwarfen; nicht minder widerstreitet demselben die (lutherische) Lehre von einer Coëxistenz der Substanzen des Brodes und Weines einerseits und des Leibes und Blutes Christi anderseits. Die unmittelbare Folge der Transsubstantiation ist vielmehr diese, daß fortan nur mehr die Wesenheit des Leibes und Blutes Christi (nicht aber die des Brodes und Weines) unter den Gestalten von Brod und Wein (und zwar so lange, als diese unverwesen fortbestehen) gegenwärtig ist, während letztere, d. h. die Accidentien von Brod

und Wein, selbständig, ohne an der ihnen von Natur entsprechenden oder irgend einer andern Substanz zu haften, durch Gottes Allmacht im Dasein erhalten werden und ihre natürliche Seins- und Wirkungsweise bewahren (c).

a) Das von Berengar beschworene Glaubensbekenntniß siehe oben S. 842. Later. IV, c. 1: Una vero est fidelium universalis Ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur. In qua idem ipse sacerdos est sacrificium, Iesus Christus: cuius corpus et sanguis in Sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, *transsubstantiatis* pane in corpus et vino in sanguinem, potestate divina, ut ad perficiendum mysterium unitatis accipiamus ipsi de suo, quod accepit ipse de nostro. Prop. *Wicleff*. damn. 1: Substantia panis materialis et similiter substantia vini materialis remanent in Sacramento altaris.

Florent. Decr. pro Armen. (siehe n. 8). Trid. Sess. 13, c. 4: Quoniam autem Christus Redemptor noster corpus suum id, quod sub specie panis offerebat, vere esse dixit: ideo persuasum semper in Ecclesia Dei fuit, idque nunc denuo sancta haec Synodus declarat, per consecrationem panis et vini *conversionem* fieri *totius substantiae panis* in *substantiam corporis Christi Domini nostri* et *totius substantiae vini* in *substantiam sanguinis eius*, quae conversio convenienter et proprie a sancta catholica Ecclesia *transsubstantiatio* est appellata. Can. 2 (S. 848). Die Absicht der Synode von Pistoja, den genannten Ausdruck und die Lehre von der Wesensverwandlung aus dem katechetischen Unterrichte zu beseitigen, tadelt Pius VI. mit den Worten: Quatenus per inconsultam istiusmodi suspiciosamque omissionem notitia subtrahitur tum articuli ad fidem pertinentis, tum etiam vocis ab Ecclesia consecratae ad illius tuendam professionem adversus haereses, tenditque adeo ad eius oblivionem inducendam, quasi ageretur de quaestione mere scholastica; perniciosa, derogans expositioni veritatis catholicae circa dogma transsubstantiationis, favens haereticis (Const. *Auct. fidei* prop. 29).

Der Ausdruck transsubstantiatio findet sich schon (vor dem Later. IV) seit dem zwölften Jahrhundert in bischöflichen Schreiben und wissenschaftlichen Erörterungen (bei Hildebrand v. Tours, Stephan v. Autun, Petrus Cellensis u. a.; siehe Morgott a. a. O. S. 77). Daneben bedienen sich die mittelalterlichen Theologen der Ausdrücke conversio (schon bei den heiligen Vätern; siehe unten), mutatio, transmutatio, transelementatio, substantialis transmutatio. Als μεταστοιχείωσις (transelementatio) wird die Wirkung der Consecration auch von dem schismatisch-griechischen Bischof Nikolaus v. Methone in einer im Jahre 1157 verfaßten Schrift (Λόγοι δύο; vgl. Hefele, Conciliengesch. V [2. Aufl.], 568) bezeichnet.

Das Tridentinum stellte den genannten Ausdruck der lutherischen Abendmahlslehre entgegen, welche nach einigen Schwankungen sich dahin gestaltete: Eine Verwandlung des Brodes findet nicht statt; Christi Leib ist gegenwärtig (und zwar ausschließlich in dem Augenblicke des Genusses) in, cum et sub pane, d. h. die Wesenheit des Leibes Christi ist zugleich mit der des Brodes (und Weines) gegenwärtig; beide Wesenheiten sind miteinander verbunden. Auf die Frage nach der Art und Beschaffenheit dieser Verbindung hatte Luther keine bestimmte Antwort. Er sagte, es sei eine unio *sacramentalis;* die Concordienformel bemerkt, es sei nicht an eine unio *localis*, an eine Einschließung des Leibes Christi in das Brod zu denken, ebensowenig an eine unio *personalis* oder hypostatica (Form. Conc. VII, 14. 35—38). Letzteres (die sogen. Impanationstheorie im engern Sinne) wurde von Osiander u. a. angenommen. Nach dem Vorgange Luthers berief sich die

Concordienformel (l. c. n. 98 sqq.) zur Erklärung des Geheimnisses (den Reformirten gegenüber) auf die vorgebliche Ubiquität des Leibes Christi (siehe oben § 101, 3). Hiermit war aber im Grunde das Sacrament als solches (d. i. als specifisches Mittel der Gegenwart Christi) preisgegeben. Vgl. Möhler, Symbolik § 35. *Bellarm.* l. c. III, 17.

b) Die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im heiligen Sacramente ist in der Heiligen Schrift und in der Tradition aufs bestimmteste bezeugt (S. 832. 836). Diese ist aber nur in einer zweifachen Weise denkbar: entweder (nach der lutherischen Auffassung) im Sinne der Coëxistenz der Substanzen (siehe oben) oder im Sinne der Transsubstantiation, d. h. so, daß in dem Sacramente (nach vollzogener Consecration) nur mehr die Substanz des Leibes und Blutes Christi gegenwärtig ist. Mit den Zeugnissen der Heiligen Schrift ist nur die letztere Auffassung vereinbar.

Die Verheißung des Erlösers Joh. 6, 52 ff. (siehe oben n. 2 b) lautet dahin, daß er den Seinigen sein Fleisch und Blut zu sacramentalem Genusse (als Speise, panis) darbieten werde, und in seiner weitern Erklärung ist dann nur vom Essen seines Fleisches und vom Trinken seines Blutes die Rede. Der naheliegende natürliche Sinn dieser Worte ist der, daß die sacramentale Speise, welche Christus dereinst den Seinigen darbieten will, an sich und ausschließlich sein Fleisch und Blut selbst sein werde, nicht aber etwas (Brod und Wein, wovon überdies in der Verheißungsurkunde durchaus keine Erwähnung geschieht), womit sein Fleisch und Blut verbunden sein wird.

Das Gleiche gilt von den Einsetzungsworten (n. 2 b). Sie müssen, wie oben gezeigt wurde, buchstäblich aufgefaßt werden. „Das ist mein Leib" u. s. f. konnte aber Christus nicht mit voller Wahrheit und ohne die Gefahr der Irreführung sagen, wenn das, was er den Jüngern darreichte, noch Brod und Wein war. Als durchaus wahr und zutreffend aber erscheint jene Ausdrucksweise, wenn das, was zuvor Brod und Wein gewesen, nunmehr der Leib und das Blut Christi geworden war, d. h. wenn eine Verwandlung der einen Substanz in die andere stattgefunden hatte. Vgl. 1 Kor. 10, 16; 11, 27 ff. (n. 2 b).

Die Tradition enthält von Anfang an mannigfache, theils directe, theils indirecte Zeugnisse für das in Rede stehende Dogma.

Indirect oder implicite sprechen die heiligen Väter dasselbe aus, wenn sie sagen, das eucharistische Brod sei nicht gemeines Brod, sondern der Leib Christi, und zwar sein wirklicher Leib, in welchem er geboren wurde, litt und starb u. s. f., oder, Christus habe das Brod zu seinem Leibe gemacht. Die Meßliturgien enthalten durchweg das Gebet, Gott möge die „Gaben" zum Leibe Christi machen oder durch den Heiligen Geist den Leib Christi werden lassen (die sogen. Epiklesis). Andere Väter sagen, nach der Consecration sei nicht mehr Brod oder die Wesenheit des Brodes vorhanden, wenngleich es den Sinnen so scheine; es vollziehe sich hier ein Wunder, das nur mittelst des Glaubens erfaßt werden könne; sie berufen sich dabei auf analoge Wunder, in welchen gleichfalls eine Wesensverwandlung stattfand. Vgl. oben n. 2 c.

Auch direct wird die „Verwandlung" des Brodes und Weines in den Leib und das Blut Christi vielfach bezeugt.

Cyr. Hieros., Cat. myst. 4, 2 (S. 839); 5, 7 (§ 154, 3). *Ambr.*, De myst. 9 (S. 839). *Greg. Nyss.*, Or. cat. 37: „Das Brod wird hier sofort (durch den Logos und das Gebet) in den Leib des Logos verwandelt (μεταποιούμενος), wie es von ihm gesagt wurde: Das ist mein Leib." *Chrys.*, In Matth. hom. 82 (S. 839); De prod. Iudae hom. I, 6: „Nicht der Mensch ist es, welcher bewirkt, daß das Vor-

liegende der Leib und das Blut Christi werde, sondern der für uns gekreuzigte Christus selbst. Seine Stelle vertritt der Priester, welcher jene Worte ausspricht; die Kraft und die Gnade aber kommt von Gott. Das ist mein Leib, sagt er. Dieses Wort verwandelt (μεταῤῥυθμίζει) das Vorliegende." *Ioan. Dam.*, De fide orth. IV, 13: „Im Anfange sprach Gott: ‚Die Erde bringe grünende Kräuter hervor', und bis auf den heutigen Tag bringt sie, vom Regen befruchtet und durch Gottes Befehl angetrieben und mit Kraft erfüllt, ihre Sprossen hervor. Gott sprach: ‚Das ist mein Leib, das ist mein Blut', und: ‚Thut dies zu meinem Andenken'; und kraft seines allmächtigen Befehles geschieht es, bis er wiederkommt. Denn so sprach er, ‚bis er wiederkäme'. Und es kommt als Regen über diese neue Saat herab auf Grund der Anrufung die überschattende Kraft des Heiligen Geistes. Wie nämlich Gott alles durch die Kraft des Heiligen Geistes erschaffen hat, so wirkt auch jetzt die Kraft des Heiligen Geistes das Uebernatürliche, welches nur der Glaube erfassen kann. ‚Wie soll das geschehen,' sprach die heilige Jungfrau, ‚da ich keinen Mann erkenne?' Ihr antwortete der Erzengel Gabriel: ‚Der Heilige Geist wird über dich kommen und die Kraft des Allerhöchsten dich überschatten!' Und jetzt fragst du, wie das Brod der Leib Christi und der Wein und das Wasser das Blut Christi werde. Der Heilige Geist kommt darüber und bewirkt das, was die Sprache und die Vernunft übersteigt. . . . Der Leib ist mit der Gottheit wahrhaft verbunden, und zwar der Leib, welcher aus der heiligen Jungfrau geboren wurde; jedoch nicht so, als ob der angenommene Leib vom Himmel herabstiege, sondern so, daß das Brod und der Wein selbst verwandelt werden (μεταποιοῦνται) in den Leib und das Blut Gottes. . . . Wie nämlich auf natürliche Weise kraft des Genusses das Brod sowie der Wein und das Wasser in den Leib und das Blut des Genießenden übergehen und nicht zu einem davon verschiedenen Leibe werden, so wird auch das geopferte Brod und der Wein und das Wasser durch die Anrufung und Herabkunft des Heiligen Geistes verwandelt in den Leib und das Blut Christi, und sie sind nicht zwei (Leiber), sondern ein und derselbe (Leib)." *Alcuin.*, Conf. fid. P. IV, c. 3: Panis et vini creatura in Sacramentum carnis et sanguinis eius ineffabili Spiritus sanctificatione transfertur. *Anselm.*, Ep. IV, 107: Secundum diffinitiones sanctorum Patrum est intelligendum panem super altare positum per illa solemnia verba in corpus Christi mutari, nec remanere substantiam panis et vini, speciem tamen intelligendum est remanere, formam scilicet, colorem et saporem.

Nachdem das vierte Lateranconcil (S. 843) dem kirchlichen Dogma in dem Worte „*transsubstantiari* panem et vinum" die bündigste und schärfste Form verliehen, betrachtete die kirchliche Wissenschaft es als ihre Aufgabe, den Begriff der Transsubstantiation sowie die Consequenzen derselben näher zu erklären.

Folgendes sind die Hauptpunkte, um welche sich bereits beim hl. Thomas die wissenschaftlichen Erörterungen bewegen:

α) Utrum in hoc Sacramento *remaneat* substantia panis et vini post consecrationem? (3, q. 75, a. 2.) Diese Annahme, bemerkt der hl. Thomas, wäre eine häretische aus folgenden Gründen: Es würde dadurch die Wahrheit, d. i. der wahre Inhalt des Sacramentes aufgehoben. Dieser ist nämlich der wahre Leib Christi, welcher vor der Consecration nicht gegenwärtig ist. Es kann aber etwas an einem Orte, wo es zuvor nicht war, nur infolge localer Bewegung (Ortsveränderung) oder durch Verwandlung eines zuvor Gegenwärtigen in dieses Zweite gegenwärtig werden. Ersteres kann hier nicht zutreffen; denn wir müßten ja dann annehmen, der Leib

Christi stiege vom Himmel herab und hörte somit auf, dort gegenwärtig zu sein. Auch könnte dann der Leib Christi nicht an verschiedenen Orten zugleich im Sacramente gegenwärtig werden, da ja jede locale Bewegung in demselben Momente nur einen Endpunkt, nicht aber mehrere zugleich haben kann. Somit bleibt nur die andere Möglichkeit übrig: die Gegenwart des Leibes Christi in dem Sacramente tritt dadurch ein, daß die Substanz des Brodes in demselben verwandelt wird. Erstere kann also nach der Consecration nicht mehr vorhanden sein. — Auch die Form des Sacramentes (*Hoc* est corpus meum) fordert diese Annahme. Wenn die Brodsubstanz fortbestünde, so müßte die Form lauten: *Hic* (hier) est corpus meum. — Ferner wäre die Anbetung des Sacramentes unthunlich, wenn es eine nicht anbetungswürdige geschaffene Substanz enthielte.

β) Utrum substantia panis vel vini post consecrationem huius Sacramenti *annihiletur?* (L. c. a. 3.) Das kirchliche Dogma fordert durchaus, daß wir an dem Begriffe der Verwandlung der Substanzen des Brodes und Weines festhalten. Dieser aber wird sofort beseitigt, wenn man eine Zerstörung oder Auflösung (annihilatio vel resolutio in praeiacentem materiam) derselben annimmt (man könnte dann nur von einer Substitution oder Ersetzung der Brodsubstanz durch den Leib Christi reden). Wodurch sollte auch diese Vernichtung bewirkt werden? Sie könnte nur durch die Form geschehen (welche ja die Wirkung des Sacramentes bezeichnet und hervorbringt). Diese besagt aber nur, daß das, was zuvor Brod war, nunmehr der Leib Christi sei. — Man sage nicht, wenn die Substanz des Brodes nicht vernichtet werde, so müsse sie nach der Consecration entweder unter den Gestalten des Brodes gegenwärtig sein oder sonstwo. Weil sie eben verwandelt wird in den Leib Christi, so ist jene Alternative nicht zutreffend. Fände diese Verwandlung nicht statt, so müßte man allerdings sagen: Wenn sie weder an ihrem frühern Orte noch sonstwo existire, so müsse sie nothwendig vernichtet worden sein (ibid. ad 1). Es ist beizufügen, daß auch der Tradition dieser Begriff der Vernichtung durchaus fremd ist. Sie redet stets nur von einer Umwandlung (conversio) des Brodes und Weines. Ebenso die kirchlichen Lehrentscheidungen.

Vgl. Trid. Sess. 13, c. 4 (S. 843). Cat. Rom. P. II, c. 4, q. 35: Etenim si est verum Christi corpus sub panis et vini specie post consecrationem, omnino necesse est, cum ibi antea non esset, hoc vel loci mutatione vel creatione vel alterius rei in ipsum conversione factum esse. At fieri non posse constat, ut corpus Christi in Sacramento sit, quod ex uno in alium locum venerit; ita enim fieret, ut a coeli sedibus abesset, quoniam nihil movetur, nisi locum deserat, a quo movetur. Creari autem corpus Christi minus credibile est, ac ne in cogitationem quidem cadere hoc potest. Relinquitur ergo, ut in Sacramento sit corpus Domini, quod panis in ipsum convertatur; quare nulla panis substantia remaneat necesse est.

γ) Dieser Wesensverwandlung läßt sich aus dem Gebiete der Natur nichts Analoges an die Seite setzen. Sie ist durchaus übernatürlicher Art und wird durch Gottes Allmacht allein bewirkt (l. c. a. 4). Die natürlichen Kräfte und Agentien vermögen durch ihre Einwirkung auf andere Dinge nur eine accidentelle Veränderung der Form derselben hervorzubringen, aber nicht eine gegebene Form in eine andere zu verwandeln, die eine Substanz in eine andere. Die natürlichen Umwandlungen vollziehen sich dadurch, daß die eine Form der andern weicht. Gott allein besitzt eine unumschränkte Herrschaft über das Sein der Dinge im vollen Sinne des Wortes (eius actio se extendit ad totam naturam entis). Darum vermag er auch nicht bloß eine formelle, sondern eine wesentliche Umwandlung der Dinge zu bewirken. (Et

hoc agitur divina virtute in hoc Sacramento; nam tota substantia panis convertitur in totam substantiam corporis Christi et tota substantia vini in totam substantiam sanguinis Christi. Unde haec conversio non est formalis, sed substantialis; nec continetur inter species motus naturalis, sed proprio nomine potest dici transsubstantiatio.)

δ) Die Transsubstantiation im activen Sinne ist mithin eine positive, auf die Substanz des Brodes gerichtete göttliche Thätigkeit; das Endziel (Product) derselben ist nicht die Vernichtung, sondern die wesentliche Verwandlung der Brodsubstanz. Sie ist nicht als bloße Herbeiführung (adductio) des Leibes Christi (Scotus) zu denken. Diese Annahme würde wiederum einerseits den Begriff einer localen Bewegung (Ortsveränderung) des Leibes Christi und anderseits die Vernichtung der Brodsubstanz voraussetzen, damit an deren Stelle der herbeizuführende Leib Christi treten könnte. Beide Annahmen sind gleich unzuläßig (siehe oben). Die Beziehung der Transsubstantiation zum Leibe Christi kann in gewissem Sinne eine Reproduction desselben genannt werden. Die heiligen Väter gebrauchen die Ausdrücke fieri, confici, creari corpus Christi, d. h. der Leib Christi empfängt kraft der Consecration nicht das natürliche Sein oder das Sein schlechthin (esse substantiale), sondern das sacramentale Sein; sie bewirkt eine bestimmte Modalität seines Seins, die eigenthümliche Beziehung seines Wesens nämlich zu den sacramentalen Gestalten. (Ibid. q. 76, a. 6: Christi autem non est idem esse secundum se et esse sub hoc Sacramento, quia per hoc, quod dicimus ipsum esse sub hoc Sacramento, significatur quaedam habitudo eius ad hoc Sacramentum.)

Die Verwandlung des Brodes in den Leib Christi hat eine gewisse Aehnlichkeit mit der Erschaffung und mit der natürlichen formellen Veränderung; in anderer Beziehung ist sie wiederum von beiden Vorgängen durchaus verschieden (ibid. q. 75, a. 8). Allen drei Vorgängen ist eine gewisse Ordnung von Momenten (ordo terminorum) gemein, die einander folgen und nicht zugleich da sein können (bei der Erschaffung folgt das Sein dem Nichtsein; in der Eucharistie der Leib Christi der Brodsubstanz; bei der natürlichen Verwandlung z. B. die weiße Farbe der schwarzen). Mit der Erschaffung stimmt die eucharistische Wandlung darin überein, daß bei keinem dieser Vorgänge ein und dasselbe Wesen Subject der beiden Gegensätze ist (auf welche sich die Veränderung bezieht), wie das bei der natürlichen Veränderung der Fall ist (nicht ein und dieselbe Substanz ist jetzt Brod und dann der Leib Christi, wie auch nicht einem und demselben realen Wesen jetzt das Nichtsein und dann das Sein eignet). So wenig auch das Geschaffene aus dem Nichts (als seiner Materialursache) hervorgeht, so wenig auch geht der Leib Christi aus der Brodsubstanz hervor. Letztere wird (durch Verwandlung) der Leib Christi, wie das Nichtseiende ein Seiendes wird. — Die Aehnlichkeit der eucharistischen Wandlung mit der natürlichen Veränderung (conversio naturalis) ist eine sehr unvollkommene. Bei beiden findet ein Uebergang (oder eine Umwandlung) des einen in ein anderes statt (unum extremorum transit in aliud). Während nun aber in der Eucharistie die ganze Wesenheit des Brodes (Materie und Form) durchaus in den Leib Christi verwandelt wird, beschränkt sich die natürliche Verwandlung auf eine bloße Veränderung der Form. Auch ist klar, daß bei beiden Vorgängen ein bestimmtes Etwas in seiner Identität beharrt (was bei der Erschaffung nicht zutrifft). Dieses Etwas ist bei der natürlichen Veränderung die Materie oder das Subject; in der Eucharistie hingegen sind es die Accidentien des Brodes, welche allein fortbestehen. Diesen letztern Punkt hat auch das kirchliche Lehramt ausdrücklich hervorgehoben (c).

c) So gewiß durch die Consecration die in Rede stehende Wesensverwandlung bewirkt wird, ebenso gewiß bleibt nach derselben, wie schon der Augenschein lehrt, eine sacramentale Hülle, ein von dem Leibe Christi verschiedenes (sacramentales) sinnliches Zeichen (res sensibilis) übrig, unter welchem die Substanz des Leibes Christi für das leibliche Auge verborgen ist. Diese Hülle oder dieses sacramentale Zeichen nennen die kirchlichen Lehrentscheidungen, nach dem Vorgange der heiligen Väter, „die Gestalten von Brod und Wein" (species panis et vini). Die Scholastiker sagten, dieses Zurückbleibende, von der Verwandlung nicht Betroffene, seien die Accidentien der Brod- und Weinsubstanz. Auch diese Bezeichnung ist in den kirchlichen Sprachgebrauch übergegangen.

Trid. Sess. 13, c. 1: Iesum Christum . . . *sub specie* illarum rerum sensibilium contineri (S. 831). Ibid. can. 2: Si quis dixerit, in sacrosancto Eucharistiae Sacramento remanere substantiam panis et vini, una cum corpore et sanguine Domini nostri Iesu Christi, negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem, *manentibus dumtaxat speciebus panis et vini* . . . a. s. Florent. Decr. pro Armen. (n. 8).

Prop. *Wicleff.* damn. 2: Accidentia panis non manent sine subiecto in eodem sacramento. Cat. Rom. P. II, c. 4, q. 26: Tria enim sunt maxime admiranda atque suscipienda, quae in hoc Sacramento verbis consecrationis effici fides catholica sine ulla dubitatione credit ac confitetur. Primum est, verum Christi Domini corpus, illud idem, quod natum ex Virgine in coelis sedet ad dexteram Patris, hoc Sacramento contineri. Alterum est, nullam in eo elementorum substantiam remanere, quamvis nihil magis a sensibus alienum et remotum videri possit. Tertium est, quod ex utroque facile colligitur, etsi verba consecrationis id maxime exprimunt, accidentia, quae aut oculis cernuntur aut aliis sensibus percipiuntur, sine ulla re subiecta esse mira quadam et inexplicabili ratione. Ac panis quidem et vini accidentia omnia licet videre, quae tamen nulli substantiae inhaerent, sed per se ipsa constant; cum panis et vini substantia in ipsum Domini corpus ita mutetur, ut panis et vini substantia omnino esse desinant. Vgl. ibid. q. 43: Nam cum antea demonstratum sit corpus Domini et sanguinem vere in Sacramento esse, ita ut amplius nulla subsit panis et vini substantia, quoniam ea accidentia Christi corpori et sanguini inhaerere non possunt: relinquitur, ut super omnem naturae ordinem ipsa se, nulla alia re nisa, sustentent.

Ueber die Congruenz dieser göttlichen Anordnung vgl. Cat. Rom. l. c. q. 44. *S. Thom.* 3, q. 75, a. 5: Sensu apparet, facta consecratione, omnia accidentia panis et vini remanere. Quod quidem rationabiliter per divinam providentiam fit. Primo quidem quia non est consuetum hominibus, sed horribile, carnem hominis comedere et sanguinem bibere. Et ideo proponuntur nobis caro et sanguis Christi sumenda sub speciebus illorum, quae frequentius in usum hominis veniunt, scilicet panis et vini. Secundo ne hoc Sacramentum ab infidelibus irrideretur, si sub specie propria Dominum nostrum manducaremus. Tertio ut dum invisibiliter corpus et sanguinem Domini nostri sumimus, hoc proficiat ad meritum fidei.

In Bezug auf das Geheimniß an sich erörtert der hl. Thomas u. a. folgende Punkte:

α) Utrum *accidentia* remaneant *sine subiecto* in hoc Sacramento? (Q. 77, a. 1.) An der Substanz des Brodes und Weines können diese Accidentien nicht haften

(bezw. von derselben nicht bewirkt werden), da sie ja nach erfolgter Consecration nicht mehr vorhanden ist. Auch die Substanz des Leibes Christi kann nicht deren Trägerin sein; ein menschlicher Leib ist für diese Accidentien nicht empfänglich; auch kann der verherrlichte und leidensunfähige Leib Christi keine Veränderung an sich erfahren zu dem Zwecke der Annahme derselben. Auch die umgebende Luft (woran einige dachten) ist für diese Accidentien nicht empfänglich. Es bleibt also keine andere Möglichkeit übrig, als daß dieselben unmittelbar durch ein Wunder der göttlichen Allmacht im Dasein erhalten (bezw. hervorgerufen) werden, während die Substanz, die sie bis dahin trug, ihnen entzogen wird. Sie existiren fortan ohne Mitwirkung eines sie tragenden natürlichen Subjectes. Auch bei andern Wundern bringt Gott häufig in analoger Weise die Wirkungen natürlicher Ursachen ohne Concurrenz der letztern hervor.

Man sage nicht, es sei (logisch) widersprechend, von Accidentien zu reden, die nicht an einem Subjecte haften, da dieses zum Begriffe derselben nothwendig gehöre (esse in subiecto). Dieser Widerspruch läge nur dann vor, wenn behauptet würde, daß bestimmte Accidentien durch sich oder vermöge ihres eigenen Wesens (ex vi suae essentiae) ohne (tragendes) Subject existirten (Subsistenz besäßen). Sie dauern aber hier fort vermöge der göttlichen Allmacht (ex divina virtute sustentante); diese ersetzt ihnen das natürliche Subject. Sie bleiben darum auch Accidentien, weil sie immerhin die Fähigkeit bewahren, mit einer sie tragenden Wesenheit verbunden zu werden; nur ihre actuelle Verbindung mit einer solchen (actualis inhaerentia) ist durch die göttliche Macht suspendirt. Die bei der Transsubstantiation zurückbleibenden Accidentien sind mithin (ebenso wie vorher) etwas Reales, kein bloßer Schein. Sie sind die realen Zeichen (signum sensibile) der sacramentalen Gegenwart Christi; sie bedingen den sacramentalen Charakter der Eucharistie. Vermöge ihrer Realität sind sie für den Menschen Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung und vollzieht sich an ihnen menschliche Einwirkung, wie z. B. Berührung, Darreichung, Brechen und Genießen des consecrirten Brodes. (Ibid. a. 7: In hoc Sacramento veritatis sensus non decipitur circa ea, quorum iudicium ad ipsum pertinet, inter quae est fractio, per quam ex uno fiunt multa. . . . Non autem potest dici, quod ipsum corpus Christi verum frangatur, primo quidem quia est incorruptibile et impassibile; secundo quia est totum sub qualibet parte. . . . Unde relinquitur, quod fractio sit, sicut in subiecto, in quantitate dimensiva panis, sicut et alia accidentia; et sicut species sacramentales sunt sacramentum corporis Christi veri, ita fractio huiusmodi specierum est sacramentum dominicae passionis, quae fuit in corpore Christi vero. Ibid. ad 3: Illud quod manducatur in propria specie, ipsum et frangitur et masticatur in sua specie; corpus autem Christi non manducatur in sua specie, sed in specie sacramentali. . . . Et ideo ipsum corpus Christi non frangitur, nisi secundum speciem sacramentalem. Et hoc modo intelligenda est confessio Berengarii, ut fractio et attritio dentium referatur ad speciem sacramentalem, sub qua vere est corpus Christi. Siehe oben S. 842. Der Gedanke, daß die quantitas dimensiva als Trägerin der übrigen Accidentien zu betrachten sei, wird weiter ausgeführt ibid. a. 2.)

β) Weil die Accidentien in demselben Sein erhalten werden, das sie vor der Consecration besaßen, so bewahren sie auch dieselbe Wirkungsfähigkeit (suum agere) wie zuvor, nicht minder auch ihre frühern Beziehungen zu andern körperlichen Dingen. Sie wirken so auf anderes ein, wie sie es in ihrer natürlichen Verbindung mit der Brodsubstanz thun würden. Daher der Geschmack, die nährende Kraft der Brodsgestalten u. dgl. (Ibid. q. 3, a. 6: Dictum est autem art. praec., quod species sacramentales possunt converti in substantiam aliquam, quae ex eis

generatur; per eandem autem rationem possunt converti in corpus humanum, per quam possunt converti in cineres vel in vermes. Et ideo manifestum est, quod nutriunt. Ibid. ad 3: Species sacramentales, quamvis non sint substantia, habent tamen virtutem substantiae. Ibid. a. 8: Species in hoc Sacramento remanentes, sicut adipiscuntur virtute consecrationis modum essendi substantiae, ita etiam consequuntur modum agendi et patiendi, ut scilicet agere et pati possint, quidquid ageret vel pateretur substantia, si ibi praesens exsisteret.) Bezüglich der Ursachen, aus welchen jene Wirkungen der Accidentien hervorgehen, vgl. q. 75, a. 6 ad 2: Operationum panis quaedam consequuntur ipsum ratione accidentium, sicut immutare sensum, et tales operationes inveniuntur in speciebus panis post consecrationem *propter ipsa accidentia*, quae remanent. Quaedam autem operationes consequuntur panem vel ratione materiae, sicut quod convertatur in aliquid, vel ratione formae substantialis, sicut est operatio consequens speciem eius, puta quod confirmat cor hominis; et tales operationes inveniuntur in hoc sacramento non propter formam vel materiam, quae remaneat, sed *quia miraculose conferuntur ipsis accidentibus*.

Nicht minder besitzen sie die gleiche Empfänglichkeit für äußere Einwirkungen anderer körperlicher Dinge; daher eignet ihnen auch die gleiche Möglichkeit der Corruption, der Auflösung und Zerstörung, wie zuvor. Hier waren nun zwei Möglichkeiten gegeben. Die Accidentien konnten entweder an sich (per se) alterirt werden (Veränderung der Qualitäten, Vermehrung oder Verminderung der Quantität) oder mittelbar (per accidens), d. i. dadurch, daß in dem Träger derselben (der Substanz) eine Veränderung vor sich ging. Beide Möglichkeiten bleiben auch nach der Consecration bestehen. Die Quantität, der Geschmack, die Farbe (der Gestalten) u. s. f. können an sich oder direct verändert werden, aber auch indirect (per accidens), d. i. so, als ob an dem natürlichen Subjecte derselben (der Brodsubstanz) eine Aenderung sich vollzöge. Dieses Subject ist zwar selbst nicht mehr vorhanden, jedoch bewahren die Accidentien dasselbe Sein wie zuvor; darum unterliegen sie auch den gleichen alterirenden Einflüssen, denen sie in Verbindung mit dem natürlichen Subjecte und kraft dieser Verbindung unterlagen. Durch solche kann jenes ihr Sein verändert und gänzlich zerstört werden (q. 77, a. 5 ad 2: Species sacramentales sunt quidem accidentia, habent tamen actum et vim substantiae). — Nun aber ist die sacramentale Gegenwart Christi an die Gestalten von Brod und Wein gebunden und dadurch bedingt. Wenn daher eine solche Veränderung mit den Gestalten vor sich geht, daß dieselben (unter den natürlichen Verhältnissen) nicht mehr als Gestalten (Accidentien) von Brod und Wein gelten würden (oder daß gesagt werden müßte, die Brodsubstanz sei gänzlich corrumpirt oder alterirt), so hört mit dem Eintritte jener Veränderung die reale Gegenwart Christi auf; letzteres ist nicht der Fall, wenn die Veränderung der Gestalten nicht bis zu dem genannten Punkte sich erstreckt. (Ibid. a. 4: Cum corpus Christi et sanguis succedant in hoc Sacramento substantiae panis et vini, si fiat talis immutatio ex parte accidentium, quae non suffecisset ad corruptionem panis et vini, propter talem immutationem non desinit corpus et sanguis Christi esse sub hoc Sacramento, sive fiat immutatio ex parte qualitatis, puta cum modicum immutatur color aut sapor panis vel vini; sive ex parte quantitatis, sicut cum dividitur panis aut vinum in tales partes, quod adhuc in eis possit salvari natura panis aut vini. Si vero fiat tanta immutatio, quod fuisset corrupta substantia panis aut vini, non remanent corpus et sanguis Christi sub hoc Sacramento; et hoc sive ex parte qualitatum, sicut cum ita immutatur color et sapor et aliae qualitates panis et vini,

quod nullo modo possint compati naturam panis aut vini; sive etiam ex parte quantitatis, puta si pulverizetur panis, vel vinum in tam minutas partes dividatur, ut iam non remaneant species panis vel vini. Ibid. a. 3: Corruptio illarum specierum non est miraculosa, sed naturalis; praesupponit tamen miraculum, quod est factum in consecratione, scilicet quod illae species sacramentales retineant *esse* sine subiecto, quod prius habebant in subiecto, sicut et caecus miraculose illuminatus naturaliter videt.)

γ) Die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi unter den Gestalten des Brodes und Weines dauert mithin so lange fort, als letztere ihre wesentliche natürliche Beschaffenheit bewahren. Wenn daher z. B. dem consecrirten Weine eine andere Flüssigkeit in solcher Quantität beigemischt würde, daß natürlicher Wein infolge einer solchen Mischung kein Wein mehr wäre, so würde kraft dieses Umstandes auch die Gegenwart des Blutes Christi aufhören. Nun wäre ja das von Gott bestimmte sinnliche Zeichen und Mittel dieser sacramentalen Gegenwart nicht mehr vorhanden. — Dasselbe ist der Fall, wenn die Accidentien zwar keine wesentliche innerliche Veränderung erleiden, jedoch aus andern Gründen nicht mehr als die Accidentien der individuell bestimmten Substanzen gelten können, an welchen die Consecration vollzogen wurde. Wenn z. B. dem consecrirten Weine ein gleiches Maß nicht consecrirten Weines zugesetzt würde, so wären zwar Accidentien gleicher Art gegeben wie zuvor, aber diese wären doch nicht mit den (individuellen) Accidentien der consecrirten Substanz identisch; auch hier würde also die durch die Consecration geschaffene Bedingung der sacramentalen Gegenwart Christi beseitigt sein. (Ibid. a. 8: Corpus et sanguis Christi remanent in hoc Sacramento, quamdiu illae species manent eaedem numero; consecratur enim hic panis et hoc vinum. Unde si fiat tanta permixtio liquoris cuiuscumque, quod pertingat ad totum vinum consecratum, et fiat permixtum, erit aliud numero, et non remanebit ibi sanguis Christi; si vero fiat tam parva alicuius liquoris adiunctio, quod non possit diffundi per totum, sed usque ad aliquam partem specierum, desinet esse sanguis Christi sub illa parte vini consecrati, remanebit tamen sub alia.) In Bezug auf den oben an zweiter Stelle genannten Fall wurde indes von den Theologen durchweg die entgegengesetzte Ansicht vertreten. Vgl. *Lugo,* De Sacr. Euchar. disp. 10, sect. 3, n. 41: Contrariam tamen sententiam communiter docent recentiores, nisi tanta sit vini advenientis diversitas, ut sufficeret ad destruendam substantiam vini consecrati. — Probatur haec communis sententia, quia per illam commistionem non deperditur id, quod requiritur, ut species consecratae maneant eaedem numero, licet in plures particulas separatae: sicut ergo per divisionem specierum consecratarum in plures particulas non deperditur consecratio, ita nec per admistionem. Vgl. *Suar.,* In 3 disp. 57, sect. 4, n. 5.

4. In Bezug auf die reale Gegenwart Christi im heiligen Sacramente hat das Tridentinum den kirchlichen Glauben noch näher dahin definirt, daß nicht nur der Leib und das Blut, sondern die ganze menschliche Natur Christi zugleich mit seiner Gottheit oder die ungetheilte gottmenschliche Person des Erlösers (totus et integer Christus) nach geschehener Consecration unter den Gestalten des Brodes und Weines gegenwärtig sei. Diese Totalität der Gegenwart Christi, lehrt das Concil, sei mit der natürlichen und untrennbaren Verbindung der Seele und des Leibes in dem verklärten und unsterblichen Christus sowie anderseits kraft der (untrennbaren) hypostatischen

Verbindung der Gottheit Christi mit seiner menschlichen Natur nothwendig gegeben. Dabei bleibt bestehen, daß nur die Gegenwart seines Leibes bezw. seines Blutes je unter den einzelnen Gestalten direct durch die Consecration oder durch die Form des Sacramentes (vi verborum) bewirkt wird, während die Gegenwart der Seele Christi unter beiden Gestalten in der genannten natürlichen Verbindung mit seinem Leibe (vi naturalis connexionis et concomitantiae), die Gegenwart seiner Gottheit in der unio hypostatica ihren nächsten Grund besitzt. Kraft der natürlichen untrennbaren Verbindung aller Bestandtheile der menschlichen Natur Christi (vi naturalis connexionis) ist auch unter der Gestalt des Brodes sein Blut und unter der Gestalt des Weines sein Leib, mithin auch unter jeder der beiden Gestalten der ganze Christus gegenwärtig (a). Diese Gegenwart Christi unter den Gestalten ist ferner nicht als eine natürliche, sondern als eine sacramentale zu denken. Sie ist so geartet, daß sie an vielen Orten zugleich stattfinden kann (b).

a) Trid. Sess. 13, c. 3: In Eucharistia ipse *sanctitatis auctor* ante usum est (siehe S. 829): nondum enim Eucharistiam de manu Domini Apostoli susceperant, cum vere tamen ipse affirmaret, corpus suum esse, quod praebebat, et semper haec fides in Ecclesia Dei fuit, statim post consecrationem verum Domini nostri corpus verumque eius sanguinem sub panis et vini specie *una cum ipsius anima et divinitate* exsistere; sed corpus quidem sub specie panis et sanguinem sub vini specie ex *vi verborum:* ipsum autem corpus sub specie vini, et sanguinem sub specie panis, animamque sub utraque *vi naturalis illius connexionis et concomitantiae,* qua partes Christi Domini, qui iam ex mortuis resurrexit, non amplius moriturus, inter se copulantur; divinitatem porro propter admirabilem illam eius cum corpore et anima *hypostaticam unionem.* Quapropter verissimum est, tantundem sub alterutra specie atque sub utraque contineri, totus enim et integer Christus sub panis specie et sub quavis ipsius speciei parte, totus item sub vini specie et sub eius partibus exsistit. Can. 3: Si quis negaverit, in venerabili Sacramento Eucharistiae sub *unaquaque specie* et sub *singulis cuiusque speciei partibus* separatione facta *totum* Christum contineri, a. s. Cat. Rom. l. c. q. 31—34.

α) Die oben erklärte Totalität der Gegenwart Christi ist in der Heiligen Schrift und in der Tradition in der Form bezeugt, daß gesagt wird, Christus sei in dem Sacramente gegenwärtig oder biete sich uns in demselben als Speise dar (Joh. 6, 58. Vgl. S. 833 und die Zeugnisse der heiligen Väter S. 837 f.).

Cat. Rom. l. c. q. 31: Docere autem oportet Christum nomen esse Dei et hominis, unius scilicet personae, in quo divina et humana natura coniuncta sit. Quare utramque substantiam, et quae utriusque substantiae consequentia sunt, divinitatem et totam humanam naturam, quae ex anima et omnibus corporis partibus et sanguine etiam constat, complectitur, quae omnia in Sacramento esse credendum est.

Das kirchliche Dogma lehrt, der wahre Leib Christi sei in dem Sacramente gegenwärtig. Darunter kann nur der eine lebendige Leib des im Himmel verklärten Gottmenschen verstanden werden, welcher den einen wesentlichen Bestandtheil der von ihm angenommenen menschlichen Natur bildet. Kraft der Unsterblichkeit und Verklärung, welche dieser Natur seit der Auferstehung des Erlösers eignet, ist hier weder eine Trennung des Fleisches und Blutes noch eine Scheidung des Leibes

und der Seele denkbar. Wo daher das Fleisch Christi, da muß auch sein Blut (und umgekehrt), und wo der Leib Christi, da muß auch seine Seele gegenwärtig sein. Die hypostatische Verbindung der Gottheit und Menschheit aber war vom ersten Augenblicke an eine schlechthin untrennbare (§ 98, 2). Die menschliche Natur Christi existirt nur in jener Verbindung und kraft derselben. Daher muß mit der heiligen Menschheit Christi in der heiligen Eucharistie zugleich auch seine Gottheit gegenwärtig sein.

S. Thom. 3, q. 76, a. 1: Omnino necesse est confiteri secundum fidem catholicam, quod totus Christus sit in hoc Sacramento. Sciendum tamen, quod aliquid Christi est in hoc Sacramento dupliciter: uno modo quasi ex vi Sacramenti, alio modo ex naturali concomitantia. Ex vi quidem Sacramenti est sub speciebus huius Sacramenti id, in quod directe convertitur substantia panis et vini praeexsistens, prout significatur per verba formae, quae sunt effectiva in hoc Sacramento, sicut et in ceteris mutationibus, puta cum dicitur: *Hoc est corpus meum,* vel: *Hic est sanguis meus.* Ex naturali autem concomitantia est in hoc Sacramento illud, quod realiter est coniunctum ei, in quod praedicta conversio terminatur. Ibid. ad 1: Quia enim divinitas corpus assumptum numquam deposuit, ubicumque est corpus Christi, necesse est et eius divinitatem esse; et ideo in hoc Sacramento necesse est esse divinitatem Christi, concomitantem eius corpus. . . . Anima vero realiter separata fuit a corpore. . . . Et ideo si in illo triduo mortis fuisset hoc Sacramentum celebratum, non fuisset ibi anima Christi nec ex vi Sacramenti, nec ex reali concomitantia. Sed quia *Christus resurgens ex mortuis iam non moritur* (ut dicitur Rom. 6, 9), anima eius semper est realiter corpori eius unita. Et ideo in hoc Sacramento corpus quidem Christi est ex vi Sacramenti, anima autem Christi ex reali concomitantia. Unter dem „Fleische" Christi ist hier der ganze Leib Christi zu verstehen. Ibid. ad 2: Ex vi Sacramenti sub hoc Sacramento continetur, quantum ad species panis, non solum caro, sed totum corpus Christi, scilicet ossa, nervi et alia huiusmodi. Et hoc apparet ex forma huius Sacramenti, in qua non dicitur: *Haec est caro mea,* sed: *Hoc est corpus meum.* Vgl. Cat. Rom. l. c. q. 31.

β) Auf den vorstehend entwickelten Gründen beruht auch der andere vom Tridentinum (a. a. O.) definirte Satz, daß der ganze Christus unter jeder einzelnen der beiden Gestalten (sub unaquaque specie) gegenwärtig sei. Die Tradition und der beständige Glaube der Kirche bezüglich dieses Punktes treten in folgenden praktischen Momenten hervor: Von Anfang an war die Communion unter einer Gestalt in gewissen Fällen üblich (unter der Brodsgestalt allein communicirten die Gläubigen zu Hause, auf dem Krankenbette, im Kerker, die Anachoreten in ihren Einöden u. s. f. Bei den Griechen besteht heute noch die Sitte, den Unmündigen das heilige Sacrament sogleich nach der Taufe unter der Weinesgestalt zu reichen). Seit dem zwölften Jahrhundert wurde die Communion unter einer Gestalt vielfach zunächst von einzelnen Bischöfen vorgeschrieben; das Concil von Konstanz erhob dann diese Bestimmung zum allgemeinen kirchlichen Gesetz. Die Rechtmäßigkeit dieses Gesetzes wurde insbesondere den Husiten und Reformatoren gegenüber, welche lehrten, beide Gestalten seien zur Integrität des Sacramentes erforderlich, von den Concilien zu Konstanz und Trient in Schutz genommen. Das Tridentinum zeigte auch, wie aus der Heiligen Schrift keineswegs der Empfang beider Gestalten als unerläßliches Mittel des Heiles erwiesen werden könne.

Trid. Sess. 13, c. 3; can. 3 (S. 852). Sess. 21, c. 1: Itaque sancta ipsa Synodus . . . ipsius Ecclesiae iudicium et consuetudinem secuta, declarat

ac docet, nullo divino praecepto laicos et clericos non conficientes obligari ad Eucharistiae Sacramentum sub utraque specie sumendum, neque ullo pacto, salva fide, dubitari posse, quin illis alterius speciei communio ad salutem sufficiat. Nam etsi Christus Dominus in ultima Coena venerabile hoc Sacramentum in panis et vini speciebus instituit et Apostolis tradidit: non tamen illa institutio et traditio eo tendunt, ut omnes Christi fideles statuto Domini ad utramque speciem sumendam adstringantur. Sed neque ex sermone illo, apud Ioannem 6, recte colligitur, utriusque speciei communionem a Domino praeceptam esse, utcumque iuxta varias sanctorum Patrum et Doctorum interpretationes intelligatur. Namque qui dixit: *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis* (V. 54), dixit quoque: *Si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in aeternum* (V. 52). Et qui dixit: *Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam* (V. 55), dixit etiam: *Panis, quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita* (V. 52). Et denique qui dixit: *Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in illo* (V. 57), dixit nihilominus: *Qui manducat hunc panem, vivet in aeternum* (V. 59). Can. 3: Si quis negaverit, totum et integrum Christum, omnium gratiarum fontem et auctorem, sub una panis specie sumi, quia, ut quidam falso asserunt, non secundum ipsius Christi institutionem sub utraque specie sumatur, a. s. Vgl. *Martin V.*, Const. *Inter cunctas* a. 16—18. Siehe unten n. 10 b.

S. Thom. l. c. a. 2: Sub utraque specie Sacramenti totus est Christus; aliter tamen et aliter. Nam sub speciebus panis est quidem corpus Christi ex vi Sacramenti; sanguis autem ex reali concomitantia; . . . sub speciebus vero vini est quidem sanguis Christi ex vi Sacramenti, corpus autem Christi ex reali concomitantia, sicut anima et divinitas: eo quod nunc sanguis Christi non est ab eius corpore separatus, sicut fuit tempore passionis et mortis.

Als überflüssig darf die Doppelgestalt des Sacramentes darum doch nicht bezeichnet werden. Ibid. a. 1: Quamvis totus Christus sit sub utraque specie, non tamen frustra. Nam primo quidem hoc valet ad repraesentandam passionem Christi, in qua seorsum fuit sanguis a corpore separatus; unde et in forma consecrationis sanguinis fit mentio de eius effusione. Secundo hoc est conveniens usui huius Sacramenti, ut seorsum exhibeatur fidelibus corpus Christi in cibum et sanguis in potum. Vgl. Cat. Rom. l. c. q. 33.

γ) Auch unter jedem Theile der beiden Gestalten (sub singulis cuiusque speciei partibus) ist der ganze Christus gegenwärtig; durch etwaige Zertheilung derselben wird daher die Wirklichkeit und die Totalität seiner Gegenwart nicht aufgehoben. Eine nothwendige Einschränkung dieses Satzes siehe oben S. 851.

Trid. Sess. 13 l. c. (S. 852). Cat. Rom. l. c. q. 34: Neque vero illud praetermittendum, non solum in utraque specie, sed in quavis utriusque speciei particula totum Christum contineri. Sic enim Augustinus (?) scriptum reliquit (vgl. c. 77, d. 2 de Cons.): *Singuli accipiunt Christum Dominum, et in singulis portionibus totus est; nec per singulos minuitur, sed integrum se praebet in singulis.* Atque id praeterea ex Evangelistis facile colligi potest. Neque enim credendum est singula panis frusta propria verborum forma a Domino consecrata esse, sed eadem simul omnem panem, qui ad sacra mysteria conficienda atque Apostolis distribuenda satis futurus esset; id quod de calice factum esse apparet, cum ipse dixit: *Accipite et dividite inter vos* (Luc. 22, 17).

Zur Erläuterung dieses Geheimnisses weist der hl. Thomas (und im Anschluß an ihn der Römische Katechismus) darauf hin, daß der Leib Christi zwar seinem Wesen nach unter den Gestalten gegenwärtig sei, nicht aber in Weise eines räumlich ausgedehnten und umgrenzten Körpers. Darum kann auch nicht gesagt werden, der ganzen Ausdehnung oder Größe der Gestalten entspreche die ganze Ausdehnung oder Größe des Leibes Christi, und den einzelnen Theilen der erstern je einzelne Theile der letztern. Der gewöhnliche Begriff einer localen Gegenwart ist hier überhaupt nicht zutreffend. Der Leib Christi ist nicht an den Raum, welchen die Gestalten einnehmen, gebunden (*definitive* praesens, wie z. B. die menschliche Seele an den Leib); denn sonst könnte er nicht gleichzeitig an vielen Orten unter den sacramentalen Gestalten und zugleich (seiner natürlichen Erscheinungsweise nach, propria specie) im Himmel gegenwärtig sein. Auch ist er nicht umgrenzt von dem Raume der Gestalten und innerhalb desselben ausgedehnt (*circumscriptive* praesens); er kann überhaupt, wie der Augenschein lehrt, nicht in seiner natürlichen Gestalt und Ausdehnung im Sacramente gegenwärtig sein. Das hier den Raum Erfüllende (subiectum dimensionum) sind allein die Gestalten, sei es vermöge ihrer natürlichen Beschaffenheit, sei es durch ein Wunder, wie sie ja auch durch ein Wunder subsistiren nach Art der Substanzen. Der Leib Christi nun ist kraft der Consecration des Brodes seinem Wesen nach innerhalb dieses Raumes (der Gestalten) gegenwärtig, so wie unter natürlichen Verhältnissen das Wesen des Brodes innerhalb desselben gegenwärtig sein würde. Dieses würde aber gleicherweise innerhalb des ganzen Raumes wie in jedem Theile desselben sich finden. Das Gleiche muß mithin von dem Leibe Christi gesagt werden.

S. Thom. 3, q. 76, a. 5: Corpus Christi non est in hoc Sacramento secundum proprium modum quantitatis dimensivae, sed magis secundum modum substantiae. Omne autem corpus locatum est in loco secundum modum quantitatis dimensivae, in quantum scilicet commensuratur loco secundum suam quantitatem dimensivam. Unde relinquitur, quod corpus Christi non est in hoc Sacramento sicut in loco, sed per modum substantiae, eo scilicet modo, quo substantia continetur a dimensionibus: succedit enim substantia corporis Christi in hoc Sacramento substantiae panis; unde sicut substantia panis non erat sub suis dimensionibus localiter, sed per modum substantiae, ita nec substantia corporis Christi. Non tamen substantia corporis Christi est subiectum illarum dimensionum, sicut erat substantia panis, et ideo substantia panis ratione suarum dimensionum localiter erat ibi, quia comparabatur ad locum illum mediantibus propriis dimensionibus; substantia autem corporis Christi comparatur ad locum illum mediantibus dimensionibus alienis, ita quod e converso dimensiones propriae corporis Christi comparantur ad locum illum mediante substantia, quod est contra rationem corporis localis. Unde nullo modo corpus Christi est in hoc Sacramento localiter. Vgl. ibid. ad 1; a. 3: Quia in hoc Sacramento substantia corporis Christi est ex vi Sacramenti, quantitas autem dimensiva ex vi realis concomitantiae, ideo corpus Christi est in hoc Sacramento per modum substantiae, id est per modum, quo substantia est sub dimensionibus, non autem per modum dimensionum, id est non per modum illum, quo quantitas dimensiva alicuius corporis est sub quantitate dimensiva loci. Manifestum est autem, quod natura substantiae tota est sub qualibet parte dimensionum, sub quibus continetur; sicut sub qualibet parte aeris est tota natura aeris, et sub qualibet parte panis est tota natura panis; et hoc indifferenter, sive sint dimensiones actu

divisae (sicut cum aes dividitur vel panis secatur), vel etiam sint actu indivisae, divisibiles vero potentia. Et ideo manifestum est, quod totus Christus est sub qualibet parte specierum panis, etiam hostia integra manente, et non solum cum frangitur, sicut quidam dicunt. . . . Hieraus folgt nicht, daß Christus unter je einer (ungetheilten) Brodsgestalt unzähligemal gegenwärtig sei, entsprechend den unendlich vielen Theilen, in welche sie zerlegt werden könnte. Ibid. ad 1: Numerus sequitur divisionem, et ideo quamdiu quantitas manet indivisa actu, neque substantia alicuius rei est pluries sub dimensionibus propriis, neque corpus Christi sub dimensionibus panis, et per consequens neque infinities, sed toties in quot partes dividitur.

Cat. Rom. l. c. q. 42: Deinde vero doceant Christum Dominum in hoc Sacramento ut in loco non esse; etenim locus res ipsas consequitur, ut magnitudine aliqua praeditae sunt; Christum vero Dominum ea ratione in Sacramento esse non dicimus, ut magnus aut parvus est, quod ad quantitatem pertinet, sed ut substantia est. Substantia enim panis in Christi substantiam, non in magnitudinem aut quantitatem convertitur. Nemo vero dubitat substantiam aeque in parvo atque in magno spatio contineri; nam et aeris substantia totaque eius natura sic in parva, ut in magna aeris parte, itemque tota aquae natura non minus in urnula quam in flumine insit necesse est. Cum igitur panis substantiae corpus Domini nostri succedat, fateri oportet, ad eundem plane modum in Sacramento esse, quo modo panis substantia ante consecrationem; ea vero utrum sub magna an sub parva quantitate esset, nihil ad rem omnino pertinebat.

Kraft der Transsubstantiation (ex vi Sacramenti) ist zunächst nur die Substanz des Leibes Christi unter den Gestalten gegenwärtig (*S. Thom.* l. c. Cat. Rom. l. c.), weil die Form des Sacramentes und mithin auch die Wandlung (conversio sacramentalis) sich nur auf sie direct bezieht. Außer dem Wesen des Leibes Christi ist aber noch vieles andere in dem Sacramente kraft natürlicher und untrennbarer Verbindung mit demselben (ex reali concomitantia) gegenwärtig. Dies gilt auch von den Accidentien des Leibes Christi, also auch von der räumlichen Ausdehnung oder der Quantität (quantitas dimensiva) desselben.

S. Thom. l. c. a. 4: Ex vi quidem Sacramenti quantitas dimensiva corporis Christi non est in hoc Sacramento; ex vi enim Sacramenti est in hoc Sacramento illud, in quod directe conversio terminatur. Conversio autem, quae fit in hoc Sacramento, directe terminatur ad substantiam corporis Christi, non autem ad dimensiones eius, quod patet ex hoc, quod quantitas dimensiva panis remanet, facta consecratione, sola substantia panis transeunte. Quia tamen substantia corporis Christi realiter non dividitur a sua quantitate dimensiva et ab aliis accidentibus, inde est, quod ex vi realis concomitantiae est in hoc Sacramento tota quantitas dimensiva corporis Christi et omnia accidentia eius.

Auf die Frage, wie diese Gegenwart der Quantität des Leibes Christi zu denken sei, antwortet der hl. Thomas stets mit dem Satze: sie sei nicht in einer der räumlichen Ausdehnung (an sich) entsprechenden Weise (secundum proprium modum quantitatis dimensivae), sondern in Weise einer Substanz (per modum substantiae) gegenwärtig, deren Wesenheit ebensowohl in dem ganzen von ihr erfüllten Raume wie in jedem einzelnen Theile desselben in gleicher (wesentlicher) Vollständigkeit sich findet (l. c. ad 1: Quia igitur ex vi huius Sacramenti est in altari substantia corporis Christi, quantitas autem dimensiva eius est ibi concomitanter et quasi

per accidens, ideo quantitas dimensiva corporis Christi est in hoc Sacramento non secundum proprium modum — ut scilicet sit tota in toto et singulae partes in singulis partibus —, sed per modum substantiae, cuius natura est tota in toto et tota in qualibet parte).

Mit andern Worten: Es handelt sich hier um eine durch die göttliche Allmacht bewirkte wunderbare Gegenwart eines verklärten Leibes, dessen Beschaffenheit ein unserer Erkenntniß unzugängliches Geheimniß ist, von welchem wir aus der Heiligen Schrift und der Kirchenlehre nur das mit aller Bestimmtheit wissen, daß auf ihn die natürlichen Gesetze der Schwere, der Undurchdringlichkeit u. s. w. keine Anwendung mehr finden (die Erscheinungen des Auferstandenen. Vgl. § 111, 3; 168).

Das göttlich geoffenbarte Geheimniß der realen Gegenwart Christi im heiligen Sacramente verlangt nun, daß wir alle bisher genannten wunderbaren Umstände als unzweifelbare Consequenzen jenes Grundgedankens gläubig annehmen. Ohne sie wäre die Transsubstantiation nicht denkbar. Die Möglichkeit und die Wahrheit all dieser Wunder ist uns durch Gottes Wahrhaftigkeit und Allmacht verbürgt. Die meisten Einreden der ungläubigen Vernunft (wie z. B. der Einwand, daß die größere Ausdehnung — d. i. der Leib Christi — nicht von der kleinern Ausdehnung der Gestalten umschlossen werden könne; daß nicht zwei Größen, die Gestalten und der Leib Christi, gleichzeitig denselben Raum einnehmen können u. dgl.) beruhen auf dem Grundirrthum, daß die eucharistische oder sacramentale Gegenwart Christi nach den Gesetzen der natürlichen Physik beurtheilt werden dürfe. Wäre dieses der Fall, so würde das Geheimniß allerdings mit Widersprüchen behaftet sein, welche die Wahrheit desselben aufheben müßten. Aber der Glaube sagt uns, daß Christi Fleisch und Blut eben nicht kraft der natürlichen Gesetze und nicht nach Art der natürlichen Substanzen dieses Kosmos in der heiligen Eucharistie gegenwärtig seien, sondern kraft eines unmittelbaren (wunderbaren) Actes der göttlichen Allmacht (die Transsubstantiation); in dem übernatürlichen Zustande der himmlischen Verklärung, nicht in seiner natürlichen Erscheinungsweise, sondern verhüllt durch die sacramentalen Gestalten und in einer schlechthin übernatürlichen und unbegreiflichen Beziehung zu diesen Gestalten, auf welcher eben der sacramentale Charakter des Geheimnisses beruht (ähnlich wie z. B. die an das äußere Zeichen der Taufe geknüpfte Gnade der Wiedergeburt diesem den Charakter eines Sacramentes verleiht).

b) Die Nothwendigkeit dieser Unterscheidung zwischen einer natürlichen localen Gegenwart im gewöhnlichen Sinne des Wortes und der genannten sacramentalen Gegenwart Christi wird auch von dem Tridentinum ausdrücklich hervorgehoben. Aus dem Charakter der letztern sei es zu erklären, daß der Erlöser, wiewohl er seiner natürlichen Seinsweise nach unveränderlich im Himmel beharrt, zugleich an vielen Orten hier auf Erden die sacramentale Gegenwart seines Wesens uns darzubieten vermöge.

Trid. Sess. 13, c. 1: Nec enim haec inter se pugnant, ut ipse Salvator noster semper ad dexteram Patris in coelis assideat, iuxta *modum exsistendi naturalem;* et ut multis nihilominus aliis in locis *sacramentaliter* praesens sua substantia nobis adsit, ea exsistendi ratione, quam etsi verbis exprimere vix possumus, possibilem tamen esse Deo, cogitatione per fidem illustrata, assequi possumus et constantissime credere debemus.

Unter der sacramentalen Gegenwart Christi, bemerkt der hl. Thomas, verstehen wir eine gewisse Beziehung der Wesenheit seines Leibes zu dem Sacramente, d. i. zu den Gestalten von Brod und Wein (l. c. a. 6: Christo autem non est

idem esse secundum se et esse sub hoc Sacramento; quia per hoc, quod dicimus ipsum esse sub hoc Sacramento, significatur quaedam habitudo eius ad hoc Sacramentum). Diese dürfen wir nicht als eine locale Gegenwart im gewöhnlichen (natürlichen) Sinne auffassen; von dieser ist sie wesentlich verschieden. Daraus erklärt sich nun auch, daß das Eintreten dieser Gegenwart (das Gegenwärtigwerden) keine locale Bewegung des im Himmel thronenden Christus bedingt; indem er vielmehr dort in seinem natürlichen Sein unveränderlich beharrt, gibt er seiner Wesenheit außerdem dieses übernatürliche, sacramentale Sein oder jene Beziehung zu den sacramentalen Gestalten.

Diese sacramentale Gegenwart Christi hört dann auf, wenn die Gestalten zerstört werden oder eine wesentliche Veränderung erleiden (S. 851), weil alsdann die genannte Beziehung nicht mehr stattfinden kann. Also auch hier ist an keine locale Bewegung zu denken; auch hier erleidet nicht Christus selbst seinem natürlichen oder sacramentalen Sein nach irgend eine Veränderung. Das sich Verändernde (wie auch z. B. bei dem natürlichen Processe der Verdauung) sind allein die Gestalten (l. c.: Illud, quod de se habet esse indeficiens, non potest esse deficiendi principium; sed alio deficiente hoc desinit esse in eo; sicut Deus, cuius esse est indeficiens et immortale, desinit esse in aliqua creatura corruptibili per hoc, quod creatura corruptibilis desinit esse. Et hoc modo cum Christus habeat de se esse indeficiens et incorruptibile, non desinit esse sub hoc Sacramento, neque per hoc, quod ipsum desinat esse, neque etiam per motum localem sui, . . . sed solum per hoc, quod species huius Sacramenti desinunt esse).

Weil nun, der geoffenbarten Glaubenslehre gemäß, die sacramentale Gegenwart Christi von der natürlichen localen Gegenwart endlicher Substanzen wesentlich verschieden ist, so ist auch der Einwand gegen das Geheimniß nicht zutreffend, daß ein und derselbe Leib nicht gleichzeitig an mehreren Orten gegenwärtig sein könne. Dieser Satz gilt eben nur von der natürlichen localen Gegenwart, welche allein in den Bereich unserer Wahrnehmung und Erkenntniß fällt. Aus dem gleichen Grunde kann aber auch jene sacramentale Gegenwart Christi von uns weder in zutreffender Weise vorgestellt noch begriffen werden. Sie ist ein für die Vernunft undurchdringliches Glaubensgeheimniß. Vgl. *S. Thom.*, C. Gent. IV, 62—67. *Bellarm.*, De Euchar. III, 18 sqq. *Less.*, De perf. moribusque divin. XII, 16. *Tournely*, De Sacr. Euchar. q. 2. 3. *Bill.*, De Euchar. diss. I, a. 5—7; diss. V. Scheeben, Die Mysterien des Christenthums u. s. f. § 69 ff. *F. X. Wildt*, Explanatio mirabilium, quae div. pot. in aug. Euch. Sacr. operatur. Bonnae 1868. Katholik 1878, I, 241. 337.

Wie die heilige Eucharistie mit dem Geheimnisse der Menschwerdung mannigfache Verwandtschaft besitze, siehe Less. l. c. n. 129: Sicut enim in mysterio Incarnationis divinitas invisibilis unita est humanitati visibili, ita in Eucharistia caro Christi invisibilis unita est speciebus visibilibus. Secundo, sicut ex illa unione unus efficitur Christus, ita ex hac unione cum speciebus unum Sacramentum corporis et sanguinis Christi. Tertio, sicut per Incarnationem totum Verbum unitum est singulis humanae naturae partibus, ita per consecrationem totum Christi corpus singulis unitur partibus specierum. Quarto, sicut laesa et patiente humanitate divinitas manebat illaesa et impassibilis, ita passiones, quae fiunt circa species, non possunt corpus Christi sub illis latens afficere. Quinto, sicut tamen ob unionem illam Deum dicebatur pati, crucifigi, mori, patiente humanitate, ita ob hanc unionem, fractis et sumptis

speciebus, dicitur frangi et sumi corpus Christi. Facit enim haec unio quandam idiomatum communionem. Sic etiam corpus Christi dicitur videri, tangi, misceri, portari, ratione specierum; et hoc visibile recte dicitur vivum, intelligens, sanctificans, ratione corporis inclusi. Sexto, sicut humanitas Christi non habebat ibi suum naturalem modum subsistendi, sed sustentabatur a Verbo, ita species non habent hic suum naturalem modum exsistendi, sed continentur virtute corporis Christi extra suum naturale subiectum. Septimo, sicut nulla vis creata potest illam unionem dissolvere, ita nec hanc, quamdiu species salvae manent.

5. Die reale Gegenwart Christi im heiligen Sacramente tritt ein infolge der Transsubstantiation des Brodes und Weines, diese aber ist nicht durch den Genuß des Sacramentes bedingt. Darum kann auch die Gegenwart Christi nicht (wie Luther lehrte) auf den Moment des Genusses oder Empfanges beschränkt sein. Die Transsubstantiation wird vielmehr durch die sogen. Consecration, d. i. die Aussprache der Form über die Materie, bewirkt; sobald diese also vollzogen ist, muß auch die Gegenwart Christi im Sacramente ihren Anfang nehmen. Da letztere nun ferner an die consecrirten Gestalten als solche geknüpft ist, so dauert sie so lange fort, als die Gestalten ihre Identität und wesentliche Beschaffenheit unverändert bewahren (siehe oben S. 851). Diese sogen. Permanenz der sacramentalen Gegenwart Christi hat das Tridentinum ausdrücklich definirt. Sie ist die wesentliche Voraussetzung des kirchlichen Glaubens an den Opfercharakter der heiligen Eucharistie sowie aller übrigen das heilige Sacrament betreffenden liturgischen Anschauungen und Gebräuche der Kirche, insbesondere auch der Aufbewahrung und Anbetung desselben.

Trid. Sess. 13, c. 3 (S. 829); can. 4: Si quis dixerit, peracta consecratione in admirabili Eucharistiae Sacramento non esse corpus et sanguinem Domini nostri Iesu Christi, sed *tantum in usu*, dum sumitur, *non autem ante* vel *post* et in hostiis seu particulis consecratis, quae post communionem reservantur vel supersunt, non *remanere verum corpus Domini*, a. s. Vgl. c. 5 (de cultu ac veneratione huic sanctissimo Sacramento exhibenda); c. 6 (de asservando sacrae Eucharistiae Sacramento et ad infirmos deferendo). Siehe unten n. 12 und § 154 ff.

Der Schriftbeweis für das kirchliche Dogma ist in den Einsetzungsworten gegeben (S. 834). Von dem, was Christus den Aposteln (als ein noch erst zu Genießendes) darreichte, sagte er, es sei sein Leib und sein Blut, nicht aber, es solle (im Augenblicke des Genusses) sein Leib und Blut werden.

Die Tradition erhellt aus der beständigen (schon von Justin, Tertullian, Cyprian u. a. bezeugten) Praxis der Kirche, das heilige Sacrament aufzubewahren, es anzubeten, es den Abwesenden, namentlich auch den Kranken, den im Kerker befindlichen Bekennern und Martyrern, zuzusenden. Da diese Zusendung sehr häufig durch Diakonen geschah, so konnte auch nicht etwa unmittelbar vor dem Empfang eine Consecration stattfinden.

Auch die Sitte der sogen. missa *praesanctificatorum* (in der abendländischen Kirche bis jetzt noch am Karfreitage üblich), deren schon die Synode von Laodicea (c. 49) gedenkt, und welche in der griechischen Kirche gemäß der Vorschrift der Trul-

lanischen Synode (c. 52) an allen Tagen der Fastenzeit mit Ausnahme der Samstage, der Sonntage und des Festes der Verkündigung Mariä bis heute beibehalten wird, ist ein ebenso deutliches Zeugniß für den beständigen Glauben der Kirche. Vgl. *Bona,* Rer. liturg. II, 17; I, 15, 5. *(Bingham,)* Origines seu Antiquit. eccles. XV, 4. 8—15.

Zur Leugnung des genannten Glaubenssatzes wurden die Reformatoren durch ihre Bestreitung des speciellen Priesterthums veranlaßt; beides zog dann die Verwerfung des heiligen Meßopfers als unvermeidliche Folge nach sich. Müßte die Kirche auf diesen ihren Glauben verzichten, so wäre sie ihres größten Reichthums, ihr Gottesdienst seines wesentlichsten Inhaltes, seiner fruchtbarsten, unerschöpflichen Lebensquelle beraubt. Er würde in gewissem Sinne sogar dem alttestamentlichen Culte nachstehen, sofern das auserwählte Volk im Allerheiligsten doch mindestens ein von Gott selbst gewirktes Zeichen und Unterpfand seiner Gegenwart besaß (die Schechinah). Das christliche Volk wäre auf bloße Glaubensvorstellungen oder von Menschen erdachte Symbole der Gottesnähe beschränkt, wenn Christus nicht im heiligen Sacramente wahrhaft unter uns wohnte. Durch das Geheimniß der fortdauernden Gegenwart Christi im heiligen Sacramente empfingen die Offenbarungen seiner Liebe und Erbarmung gegen das sündige Menschengeschlecht einen durchaus naturgemäßen vollendenden Abschluß. Durch sie erscheint die Kirche erst im vollsten Sinne des Wortes als der „Haushalt" Gottes auf Erden, als die mit ihrem Bräutigam allzeit aufs innigste verbundene Braut des Erlösers, als eine Vorhalle des Himmels. Hier erfüllt sich auch in der gnadenreichsten Weise die Verheißung, welche Christus der Kirche hinterließ: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt" (Matth. 28, 20).

Cat. Rom. l. c. q. 30: Ac profecto satis mirari fideles numquam poterunt sanctae Ecclesiae perfectionem eiusque gloriae altitudinem, cum inter eam et coelestem beatitudinem unus tantum gradus interesse videatur. Hoc enim nobis cum coelestibus commune est, ut utrique Christum Deum et hominem praesentem habeamus; sed, quo uno gradu ab iis distamus, illi praesentis beata visione perfruuntur, nos praesentem et tamen ab oculorum sensu remotum, sacrorum mysteriorum admirabili integumento se occultantem, firma et constanti fide veneramur. Praeterea fideles hoc Sacramento Christi Salvatoris nostri perfectissimam caritatem experiuntur; eius enim bonitatem maxime decuit, naturam, quam a nobis sumpserat, a nobis numquam subtrahere, sed quantum fieri posset, esse versarique nobiscum velle, ut illud omni tempore vere et proprie dictum videretur: *Deliciae meae esse cum filiis hominum* (Prov. 8, 31).

6. Aus dem Bisherigen ergibt sich, daß die nach der Consecration übrig bleibenden Gestalten das sichtbare Zeichen (signum sensibile) der dem Sacramente der heiligen Eucharistie eigenthümlichen Gnade, d. i. der realen Gegenwart Christi, bilden. Daher muß auch gesagt werden, diese Gestalten, sofern sie den Leib und das Blut Christi in sich bergen, seien das Sacrament der Eucharistie. Sie versinnbilden diese Gegenwart und sind zugleich das Mittel, wodurch Christus sein Fleisch und Blut gegenwärtig setzt und als Speise darbietet (signum *efficax*). Die Consecration ist nicht das Sacrament selbst, sondern die bewirkende Ursache desselben oder das, wodurch es hergestellt wird (conficitur). Auch der Empfang (sumptio) kann nicht als das Sacrament oder als ein Bestandtheil desselben

bezeichnet werden; er ist vielmehr nur die Bedingung und das Mittel der Aneignung der in dem Sacramente dargebotenen Gnade. Das Sacrament an sich besteht vor und unabhängig von dem Genusse (n. 5). Der eucharistische Leib Christi, für sich allein gedacht, kann ebenfalls nicht unter den Begriff eines Sacramentes (d. i. eines sichtbaren Zeichens der Gnade) fallen; er ist weder sichtbar noch an sich ein Zeichen der Gnade, sondern die in diesem Sacramente verborgene Gnade selbst. Nur wenn man diesen wesentlichen Inhalt des Sacramentes (die res sacramenti, die sacramentale Gnade) bezeichnen will, ist es zutreffend zu sagen, die heilige Eucharistie sei das (unter den Gestalten des Brodes und Weines gegenwärtige) Fleisch und Blut des Herrn.

Cat. Rom. l. c. q. 8: Interdum enim et consecratio et perceptio, frequenter vero et ipsum Domini corpus et sanguis, qui in Eucharistia continetur, Sacramentum vocari consuevit. . . . Atque ad eundem modum hoc Sacramentum adorandum esse nimirum corpus et sanguinem Domini intelligentes affirmamus. Verum haec omnia minus proprie Sacramenta dici perspicuum est. *Ipsae autem panis et vini species veram et absolutam huius nominis rationem habent.*

S. Thom. 3, q. 73, a. 1 ad 2: Aqua Baptismi non causat aliquem spiritualem effectum propter ipsam aquam, sed propter virtutem Spiritus Sancti in aqua exsistentem. . . . Sicut autem se habet virtus Spiritus Sancti in aquam Baptismi, ita se habet corpus Christi verum ad species panis et vini; unde species panis et vini non efficiunt aliquid nisi virtute corporis Christi veri. Ibid. ad 3: Sacramentum dicitur ex eo, quod continet aliquid sacrum. Potest autem aliquid esse sacrum dupliciter, scilicet absolute et in ordine ad aliud. Haec autem est differentia inter Eucharistiam et alia Sacramenta habentia materiam sensibilem, quod Eucharistia continet aliquid sacrum absolute, scilicet ipsum corpus Christi; aqua vero Baptismi continet aliquid sacrum in ordine ad aliud, scilicet virtutem ad sanctificandum; et eadem ratio est de chrismate et similibus. Et ideo Sacramentum Eucharistiae perficitur in ipsa consecratione materiae; alia vero Sacramenta perficiuntur in applicatione materiae ad hominem sanctificandum; et ex hoc etiam sequitur alia differentia: nam in Sacramento Eucharistiae id, quod est res et Sacramentum, est in ipsa materia; id autem, quod est res tantum, est in suscipiente, scilicet gratia, quae confertur; in Baptismo autem utrumque est in suscipiente, scilicet et character, qui est res et Sacramentum et gratia remissionis peccatorum, quae est res tantum.

7. Die einzig gültige Materie (materia *remota*) des Sacramentes ist Weizenbrod und natürlicher Wein (vinum de vite). Die abendländische Kirche bedient sich ungesäuerten, die morgenländische gesäuerten Brodes. Während die schismatischen Griechen u. a. auch diese Differenz als Vorwand für ihre Trennung vom Römischen Stuhle geltend machten, wurde von letzterem sowie von mehreren Unionsconcilien die Zulässigkeit der einen wie der andern Sitte ausdrücklich definirt. Die kirchlichen Theologen wiesen auch nach, wie beiden je ihre besondere, der Sache durchaus angemessene mystische Bedeutung innewohne. Noch nicht ausgegohrener Wein (Weinmost) ist wohl als gültige Materie anzusehen, jedoch wäre nur im Nothfalle die Anwendung desselben zulässig. Durchaus in Säure übergegangener Wein kann nicht mehr als gültige Materie dienen. Dem zu consecrirenden Weine wird einer beständigen kirch-

lichen Sitte gemäß bei der heiligen Messe ein geringes Quantum Wasser beigemischt. Die Kirche hat wiederholt erklärt, daß sie in diesem Umstande dem vom Erlöser selbst bei der Einsetzung des Sacramentes beobachteten Verfahren sich anschließe, und daß sie außerdem um seiner mehrfachen mystischen Bedeutung willen an demselben festhalte. Die Gültigkeit der Materie ist durch diesen Umstand nicht bedingt. Es handelt sich dabei nicht um ein göttliches, sondern nur um ein kirchliches Gebot, wie das Tridentinum ausdrücklich hervorhebt.

Conc. Carth. III, c. 24: Ut in Sacramentis corporis et sanguinis Domini nihil amplius offeratur, quam ipse Dominus tradidit, hoc est, panis et vinum aquae mixtum. Florent. Decr. union.: Item in *azymo* sive *fermentato* pane *triticeo* corpus Christi veraciter confici, sacerdotesque in altero ipsum Domini corpus conficere debere, unumquemque scilicet iuxta suae Ecclesiae sive occidentalis sive orientalis consuetudinem (diffinimus). Decr. pro Armen.: Tertium est Eucharistiae Sacramentum, cuius materia est panis *triticeus* et *vinum de vite*, cui ante consecrationem aqua modicissima admisceri debet. Aqua autem ideo admiscetur, quoniam iuxta testimonia sanctorum Patrum ac Doctorum Ecclesiae pridem in disputatione exhibita, creditur ipsum Dominum in vino aqua permixto hoc instituisse Sacramentum. Deinde, quia hoc convenit dominicae Passionis repraesentationi. . . . Tum etiam, quod convenit ad significandum huius Sacramenti effectum, qui est unio populi christiani ad Christum. Aqua enim populum significat, secundum illud Apocalypsis: Aquae multae, populi multi. . . . Trid. Sess. 22, c. 7: Monet deinde s. Synodus *praeceptum esse ab Ecclesia sacerdotibus*, ut aquam vino in calice offerendo miscerent; tum quod Christum Dominum ita fecisse credatur, tum etiam quia e latere eius aqua simul cum sanguine exierit, quod sacramentum hac mixtione recolitur; et cum aquae in Apocalypsi b. Ioannis (17, 1. 15) populi dicantur, ipsius populi fidelis cum capite Christo unio repraesentatur. Vgl. Cat. Rom. l. c. q. 12—18; q. 17: Sed quamvis aquae admiscendae ita graves rationes sint, ut eam sine mortali peccato praetermittere non liceat: ea tamen si desit, Sacramentum constare potest. *Bona* l. c. II, 9. *(Bingham)* l. c. XV, 2. 3.

Der Schriftbeweis für die göttliche Anordnung der obengenannten Materie ist in den evangelischen Berichten über das letzte Abendmahl und die Einsetzung des Sacramentes gegeben. Vgl. Matth. 26, 26 ff. und die Parallelstellen (S. 834). Unter dem dort erwähnten „Brode" ist nach biblischem Sprachgebrauche (bezw. der jüdischen Sitte) Weizenbrod zu verstehen (Cat. Rom. l. c. q. 12: Salvatoris verba ostendunt panem ex tritico confici oportere; communi enim loquendi consuetudine, cum panis absolute dicitur, panem ex tritico intelligi satis constat. Ibid. q. 13: Hoc enim apostolica traditio nos docuit et Ecclesiae catholicae auctoritas firmavit). Bezüglich des Kelches ist außerdem zu erwähnen Matth. 26, 29: Dico autem vobis: Non bibam amodo de hoc genimine vitis usque in diem illum, cum illud bibam vobiscum novum in regno Patris mei.

Die Tradition ist sowohl durch eine Reihe conciliarischer Entscheidungen (siehe oben) als auch durch die heiligen Väter bezeugt, im Gegensatze zu den Abweichungen von der göttlich bestimmten Materie, welche von verschiedenen häretischen Parteien beliebt wurden (die Artotyriten, die montanistischen Pepuzener, die Manichäer, die Enkratiten, Hydroparastaten u. a. Vgl. *Tournely* l. c. q. 4, a. 4. Klee, Dogmengesch. II, 214). Vgl. *Cypr.*, Ep. 63, 2, 11. *Aug.*, Haer. 28.

Epiph., Haer. 49 und die oben (S. 837 ff.) mitgetheilten Väterstellen, wo überall nur von Brod und Wein als Materie des Sacramentes die Rede ist.

Ueber die Congruenz dieser Materie vgl. Cat. Rom. l. c. q. 18. *S. Thom.* 3, q. 74, a. 1. Sie versinnbildet aufs deutlichste die göttliche Absicht, in diesem Sacramente den Gläubigen eine das ewige Leben vermittelnde Seelenspeise darzubieten; vermöge ihrer Doppelgestalt ist sie ein Hinweis auf das Todesleiden Christi (die Trennung von Fleisch und Blut); die natürliche Verwandlung des als Nahrung genossenen Brodes und Weines in die Leibessubstanz des Menschen erinnert an die wunderbare Wesensverwandlung, welche in dem heiligen Sacramente sich vollzieht, sowie an die gnadenreichen Wirkungen des letztern in der Seele des Menschen. Vermöge ihres Ursprunges (ihrer Zubereitung) weisen Brod und Wein auch hin auf den Zweck und die Wirkung des Sacramentes, die Glieder der Kirche zur innigsten Einheit eines mystischen Leibes miteinander zu verbinden (Cat. Rom. l. c.: Panis enim ex multis granis conficitur, et vinum ex multitudine racemorum exsistit; atque ita nos, cum multi simus, huius divini mysterii vinculo arctissime colligari et tamquam unum corpus effici declarant).

Ueber die Frage, ob die abendländische Kirche sich von Anfang an, und zwar ausschließlich, des ungesäuerten Brodes bedient habe, und wann der Gebrauch des gesäuerten in der morgenländischen Kirche aufgekommen sei, sind die Ansichten getheilt. Vgl. *Bona*, Rer. liturg. I, 23. *Tournely* l. c. a. 4 (und die dort genannten Abhandlungen von Sirmond, Mabillon, Lupus). Kössing, Liturg. Erklärung der heiligen Messe (3. Aufl.) S. 356. Giese, Erörterung der Streitfrage über den Gebrauch der Azymen u. s. f. Münster 1852.

Die Sitte der abendländischen Kirche wird von den Theologen vor allem durch den Hinweis auf das Beispiel Christi, welcher „am ersten Tage der ungesäuerten Brode" (Matth. 26, 17) das heilige Sacrament eingesetzt habe, begründet; ebenso Cat. Rom. l. c. q. 13. Ueber die Congruenz und die symbolische Bedeutung des gesäuerten wie des ungesäuerten Brodes als Materie des Sacramentes siehe *S. Thom.* l. c. a. 4: Consuetudo de pane azymo celebrandi rationabilior est: primo quidem propter institutionem Christi, qui hoc Sacramentum instituit *prima die azymorum*, . . . qua die nihil fermentatum in domibus Iudaeorum esse debebat, ut habetur Exod. 12, 15. Secundo quia panis est proprie sacramentum corporis Christi, quod sine corruptione conceptum est, magis quam divinitatis ipsius. . . . Tertio quia hoc magis competit sinceritati fidelium, quae requiritur ad usum huius Sacramenti, secundum illud 1 Cor. 5, 7: *Pascha nostrum immolatus est Christus; itaque epulemur in azymis sinceritatis et veritatis.* Habet tamen haec consuetudo Graecorum aliquam rationem, et propter significationem, quam tangit Gregorius („Graecae Ecclesiae offerunt fermentatum, pro eo quod Verbum Patris indutum est carne, sicut fermentum miscetur farinae"; vgl. c. a.) et in detestationem haeresis Nazaraeorum, qui legalia Evangelio miscebant. Man beachte auch die Bemerkung (ibid. a. 3 ad 3): Modica permixtio non solvit speciem, quia id, quod est modicum, quodammodo absumitur a plurimo. Ideo si sit modica admixtio alterius frumenti ad multo maiorem quantitatem tritici, poterit exinde confici panis, qui est materia huius Sacramenti; si vero sit magna permixtio, puta ex aequo vel quasi, talis permixtio speciem mutat; unde panis exinde confectus non erit debita materia huius Sacramenti. Vgl. Schanz a. a. O. S. 379 ff.

Hinsichtlich der Quantität des dem Weine vor der Consecration beizumischenden Wassers ergibt sich aus der Natur der Sache, daß dieselbe (weil es sich um

ein bloßes Symbol handelt) nur eine sehr geringe zu sein braucht; anderseits darf sie nicht so groß sein, daß das Gemisch nach der gewöhnlichen Auffassung nicht mehr als Wein gelten könnte. Ueber die Beziehung dieses Wassers zur Consecration vgl. *S. Thom.* l. c. a. 8: Circa aquam adiunctam vino . . . triplex est opinio: quidam enim dicunt, quod aqua adiuncta vino per se manet, vino converso in sanguinem. Sed haec opinio stare non potest, quia in Sacramento altaris post consecrationem nihil est nisi corpus et sanguis Christi. . . . Alioquin non totum adoraretur veneratione latriae. Et ideo alii dixerunt, quod sicut vinum convertitur in sanguinem, ita aqua convertitur in aquam, quae de latere Christi fluxit. Sed nec hoc rationabiliter dici potest, quia secundum hoc aqua seorsum consecraretur a vino, sicut vinum a pane. Et ideo . . . aliorum opinio probabilior est, qui dicunt aquam converti in vinum et vinum in sanguinem. Hoc autem fieri non posset, nisi adeo modicum apponeretur de aqua, quod converteretur in vinum. Et ideo semper tutius est parum de aqua apponere, et praecipue si vinum sit debile, quia si tanta fieret appositio aquae, ut solveretur species vini, non posset perfici Sacramentum.

Der Umstand, daß eine zweifache Materie bei diesem Sacramente zur Anwendung kommt, hebt die Einheit desselben nicht auf. Durch jene Doppelmaterie wird immerhin nur die einheitliche Idee der einen geistigen Nahrung oder Mahlzeit, welche den Inhalt des Sacramentes bildet, ausgedrückt (Cat. Rom. l. c. q. 10: Nam quemadmodum cibus et potio, quae duae diversae res sunt, ad unam tantum rem adhibentur, ut scilicet vires corporis reficiantur: ita etiam duas illis diversas Sacramenti species respondere consentaneum fuit, quae cibum spiritualem significarent, quo mentes sustinentur et recreantur). *S. Thom.* 3, q. 73, a. 2: Hoc Sacramentum multa quidem est materialiter, sed unum formaliter et perfective.

8. Die Form des Sacramentes (forma, qua *conficitur; forma consecrationis*) bilden die Einsetzungsworte Christi. Der Priester spricht dieselben im Namen Christi aus (quasi ex persona Christi), d. h. als sein Stellvertreter und als Werkzeug seiner Allmacht. Der Zweck dieser Aussprache wird durch die Intention des Priesters sowie durch die in der Meßliturgie ihr vorausgehende geschichtliche Einleitung (Qui pridie quam pateretur, accepit panem etc.) bestimmt. Ihre unmittelbare Wirkung ist die Consecration oder Transsubstantiation des Brodes und Weines. Dies ergibt sich einerseits aus den biblischen Berichten über die Einsetzung des Sacramentes, bei welcher Christus mittelst der Aussprache der betreffenden Worte dasselbe Wunder zum erstenmal vollzog und zugleich die Apostel beauftragte, bis zum Ende der Zeiten das Gleiche zu thun, was er vor ihnen gethan; anderseits aus der Lehre der heiligen Väter, daß durch die Worte Christi (verbis dominicis) die Consecration oder die Verwandlung des Brodes und Weines bewirkt werde. Die Frage, ob einige den Kern der Einsetzungsworte (Hoc est corpus meum. Hic est calix sanguinis mei) im Meßcanon umgebende Bestimmungen (welche theilweise in der Heiligen Schrift sich nicht finden, jedoch auf die apostolische Tradition zurückzuführen sind) wesentliche Bestandtheile der Form und zur Gültigkeit der Consecration unerläßlich seien, wird von den Theologen controvertirt. Jedenfalls ist die Aussprache derselben strenge Pflicht, sowohl wegen der kirchlichen Vorschrift als auch im Hinblick auf die Gefahr der Ungültigkeit

der Consecration (a). Die sogen. Epiklesis (oben n. 3) bildet keinen wesentlichen Bestandtheil der Consecrationsform. Bezüglich dieses Punktes erklärten die Griechen auf dem Unionsconcil zu Florenz ihr völliges Einverständniß mit der Lehre der abendländischen Kirche. Die schismatischen Griechen hingegen halten die Epiklese für gleich wesentlich wie die Einsetzungsworte oder sogar für die allein wirksame Form (Syn. Hierosol. a. 1672). In den abendländischen Meßliturgien geht die Epiklesis den Einsetzungsworten (der Consecration) voraus, in den griechischen folgt sie denselben nach. Dieser letztere Umstand bietet der Erklärung große Schwierigkeiten und hat die mannigfachsten Deutungen des Inhaltes und Zweckes der Epiklese veranlaßt. Es dürfte wohl kaum bestritten werden können, daß diese Stellung der Epiklese nach den Einsetzungsworten, wenn sie auf die Consecration bezogen werden sollte, eine unnatürliche und leicht zu Mißverständnissen führende wäre (b).

a) Florent. Decr. pro Armen.: *Forma* huius Sacramenti sunt *verba Salvatoris,* quibus hoc conficit Sacramentum. Sacerdos enim *in persona Christi* loquens hoc conficit Sacramentum. Nam ipsorum verborum virtute substantia panis in corpus Christi et substantia vini in sanguinem convertuntur. Vgl. Cat. Rom. l. c. q. 20. 24.

Nur wenige Theologen (u. a. Durandus, Ambrosius Catharinus, neuestens Hoppe, Die Epiklesis der griech. und orient. Liturgien u. s. f. Schaffh. 1864) haben mit Innocenz III. (De myst. Missae IV, 6) die Ansicht vertreten, Christus habe beim letzten Abendmahle die Consecration nicht mittelst einer gesprochenen Form, sondern nur durch einen innerlichen Act seines Willens vollzogen. Die sententia communis hält daran fest, daß Christus die Consecration durch Aussprache derselben Worte bewirkt habe, deren sich die Kirche im Meßcanon bedient (Hoc est corpus meum. Hic est calix sanguinis mei), nicht aber, wie jene Theologen wollten, bei der in der Heiligen Schrift erwähnten „Segnung" (oder Danksagung), daß also jene Worte auch schon im Munde Christi (als forma sacramenti) operative (S. 769) und nicht bloß declarative Bedeutung besaßen.

Nur diese Annahme scheint den biblischen Berichten und den Zeugnissen der Tradition (siehe S. 834. 837) zu entsprechen. Manche Theologen fanden auch eine Bestätigung derselben in dem Ausspruche des Tridentinums (Sess. 13, c. 1): Ita enim maiores nostri omnes, quotquot in vera Christi Ecclesia fuerunt, qui de sanctissimo hoc Sacramento disseruerunt, apertissime professi sunt, hoc tam admirabile Sacramentum in ultima coena Redemptorem nostrum *instituisse, cum post panis vinique benedictionem* se suum ipsius corpus illis praebere ac suum sanguinem *disertis ac perspicuis verbis testatus est.* Ganz bestimmt wird jene Auffassung vertreten Cat. Rom. l. c. q. 19: Itaque a sanctis Evangelistis Matthaeo et Luca itemque ab Apostolo docemur illam esse formam: *Hoc est corpus meum.* Scriptum est enim: *Coenantibus illis accepit Iesus panem, et benedixit, ac fregit deditque discipulis suis, et dixit: Accipite et manducate, hoc est corpus meum.* Quae quidem consecrationis forma, cum a Christo Domino servata sit, ea perpetuo catholica Ecclesia usa est. . . . Cum praesertim ex illis Salvatoris verbis: *Hoc facite in meam commemorationem* (Luc. 22, 19), idem liceat cognoscere. Nam quod Dominus faciendum praecepit, non solum ad id, quod egerat, sed etiam ad ea, quae dixerat, referri debet; atque ad verba maxime pertinere intelligendum est, quae non minus efficiendi quam signi-

ficandi causa prolata erant. In einem an den Patriarchen der Melchiten zu Antiochia gerichteten Breve (vom 8. Mai 1822) verbot Pius VII. zu lehren, „die Form, durch die das lebenspendende Sacrament conficirt werde, bestehe nicht einzig und allein in den Worten Jesu Christi".

Vgl. *S. Thom.* 3, q. 78, a. 1: Hoc Sacramentum ab aliis Sacramentis differt in duobus: primo quidem quantum ad hoc, quod hoc Sacramentum perficitur in consecratione materiae, alia vero Sacramenta perficiuntur in usu materiae consecratae. Secundo quia in aliis Sacramentis consecratio materiae consistit solum in quadam benedictione, ex qua materia consecrata accipit instrumentaliter quandam spiritualem virtutem, quae per ministrum, qui est instrumentum animatum, potest ad instrumenta inanimata procedere; sed in hoc Sacramento consecratio materiae consistit in quadam miraculosa conversione substantiae, quae a solo Deo perfici potest; unde minister in hoc Sacramento perficiendo non habet alium actum, nisi prolationem verborum. Et quia forma debet esse conveniens rei, ideo forma huius Sacramenti differt a formis aliorum Sacramentorum in duobus: primo quidem quia formae aliorum Sacramentorum important usum materiae, puta baptizationem vel consignationem; sed forma huius Sacramenti importat solam consecrationem materiae, quae in transsubstantiatione consistit, puta cum dicitur: *Hoc est corpus meum,* vel: *Hic est calix sanguinis mei.* Secundo quia formae aliorum Sacramentorum proferuntur ex persona ministri sive per modum exercentis actum, sicut cum dicitur: *Ego te baptizo . . .;* sive per modum imperantis, sicut cum in Sacramento ordinis dicitur: *Accipite potestatem . . .;* sive per modum deprecantis, sicut cum in Sacramento extremae unctionis dicitur: *Per istam unctionem. . . .* Sed forma huius Sacramenti profertur quasi ex persona Christi loquentis, ut detur intelligi, quod minister in perfectione huius Sacramenti nihil agit, nisi quod profert verba Christi. Vgl. *Bona,* Rer. liturg. II, 13.

Die von Christus vorgenommene „Segnung" und „Danksagung" (Matth. 26, 26. 27) sollten demnach nicht die Consecration bewirken; sie bildeten vielmehr (wie die meisten Theologen annehmen) einen der Consecration voraufgehenden, dieselbe vorbereitenden Weiheact, bei welchem sich Christus an den Ritus des vorbildlichen jüdischen Passahmahles anschloß, so jedoch, daß er ihm durch die Beziehung auf das nun einzusetzende wahre Passahmahl des Neuen Bundes einen höhern Zweck und Inhalt verlieh. Vgl. *Bellarm.* l. c. IV, 12—15. *Tournely* l. c. a. 8. Kössing a. a. O. S. 123. Bickell, Messe und Pascha. Mainz 1872. J. Th. Franz, Die eucharist. Wandlung und die Epiklese der griech. und orient. Liturgien I (Würzburg 1880), 37. Gihr a. a. O. S. 595. Katholik 1896, II, 1. 114. Zeitschr. f. kath. Theologie 1897, S. 51 ff.

Ueber die Frage, worauf die beiden Pronomina hoc und hic in den Consecrationsworten zu beziehen seien, vgl. *S. Thom.* l. c. a. 5: Haec locutio (hoc est corpus meum) habet virtutem factivam conversionis panis in corpus. . . . Et ideo sicut conceptio intellectus practici non *praesupponit* rem conceptam, sed *facit* eam, ita veritas huius locutionis (hoc est corpus meum) non praesupponit rem significatam, sed facit eam; sic enim se habet verbum Dei ad res factas per Verbum. Haec autem conversio non fit successive, sed in instanti. . . . Et ideo oportet quidem intelligere praedictam locutionem *secundum ultimum instans prolationis verborum,* non tamen ita quod praesupponatur ex parte subiecti id, quod est terminus conversionis, scilicet quod corpus

Christi sit corpus Christi; neque etiam illud, quod fuit ante conversionem, scilicet panis; sed id, quod communiter se habet quantum ad utrumque, scilicet contentum in generali sub istis speciebus. In dem Augenblicke, wo die Aussprache der Form vollendet ist, ist das, was der Priester in seinen Händen hält, das unter den Gestalten Enthaltene, wirklich der Leib Christi. Erst in diesem Augenblicke erhält auch das ,hoc' seinen bestimmten Inhalt oder seine Bedeutung, weil die Consecrationsworte, indem sie diesen Inhalt ausdrücken, ihn zugleich schaffen.

b) Die Epiklese (invocatio) der römischen Liturgie lautet: Quam oblationem tu Deus in omnibus, quaesumus, benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem acceptabilemque facere digneris, ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi filii tui Domini nostri Iesu Christi. Beispiele griechischer Epiklesen siehe bei *Tournely* l. c. concl. 3. Franz a. a. O. II, 177.

Auf dem Concil zu Florenz (Sess. 25) gaben die orthodoxen Griechen auf Veranlassung des Papstes Eugen IV. über ihre Auffassung der (der Consecration nachfolgenden) Epiklese folgende Erklärung ab: Fateri nos diximus per haec verba: *Hoc est corpus meum,* transsubstantiari sacrum panem et fieri corpus Christi; sed postea, quemadmodum et vos dicitis: *Iube haec perferri per manus sancti Angeli tui in sublime altare tuum,* ita nos quoque oramus dicentes, ut Spiritus Sanctus descendat super nos et efficiat *in nobis* panem hunc pretiosum corpus Christi sui transmutetque ipsa dona Spiritu Sancto suo, ut fiant *communicantibus* in purgationem animae, in remissionem peccatorum, et non fiant in iudicium aut condemnationem nostram. Vgl. *Tournely* l. c. *Bona* l. c. n. 4 und das obengenannte Breve Pius' VII. bei *Laemmer,* In decreta conc. Ruth. Zamosc. animadv. etc. (Frib. 1865) p. 55. Hiernach würde also die Epiklese nicht die Bitte um die Verwandlung des Brodes, sondern um die Erlangung der Früchte der Consecration und des würdigen Empfanges des heiligen Sacramentes aussprechen. Eine Uebersicht der sonstigen mannigfaltigen Erklärungen sowie die betreffende Literatur siehe bei Franz a. a. O. II, 194. Katholik 1896, I, 395. In dem ebengenannten Sinne erklärt der hl. Thomas (3, q. 83, a. 4 ad 7) auch die Epiklese der römischen Liturgie: Efficacia verborum sacramentalium impediri potest per intentionem sacerdotis. Nec tamen est inconveniens, quod a Deo petamus id, quod certissime scimus ipsum facturum, sicut Christus Ioan. 17, 1 petit suam clarificationem. Non tamen videtur ibi sacerdos orare, ut consecratio impleatur, sed ut nobis fiat fructuosa. Ueber die oben genannte Synode der schismatischen Orientalen zu Jerusalem (1672) vgl. Franz a. a. O. I, 16. *(Kimmel,)* Monumenta fidei eccl. orient. II (Ienae 1850), 218.

9. Da bei diesem Sacramente die confectio und die Spendung zwei verschiedene Acte sind, so muß dementsprechend auch bei der Frage nach dem *minister* sacramenti beides auseinander gehalten werden. Daß nur die Priester (bezw. die Bischöfe) kraft ihrer Weihe (ordo sacerdotalis) die Consecrationsgewalt besitzen, hat die Kirche mehrmals feierlich definirt. Aus der Heiligen Schrift erhellt, daß der Auftrag Christi, nach seinem Beispiele die Consecration zu vollziehen, nur an die Apostel und ihre Nachfolger im Priesterthume gerichtet war. In den ältesten die liturgische Feier der heiligen Eucharistie betreffenden Zeugnissen der Tradition werden stets nur die Bischöfe, in den spätern dann auch die Priester als diejenigen bezeichnet, welche das heilige Opfer darbringen und in demselben die Consecration vor-

nehmen (a). Hieraus ergibt sich, daß kraft göttlicher Anordnung die Bischöfe und Priester auch zur Spendung (distributio, administratio) der heiligen Eucharistie zunächst berechtigt und berufen sind (ministri *ordinarii*), da ja die Opferfeier und das eucharistische Opfermahl einen einzigen liturgischen Act ausmachen. Mit Erlaubniß oder im Auftrage der Bischöfe und Priester haben auch die Diakonen schon in der ersten Zeit das heilige Sacrament gespendet (ministri *extraordinarii*). Diese Bestimmung der kirchlichen Disciplin ist auch heute noch in Kraft. Hingegen ist die in den ersten Jahrhunderten vielfach hervortretende Sitte, daß die Gläubigen das heilige Sacrament mit nach Hause nahmen, um es gelegentlich (bei Verfolgungen oder dgl.) ohne priesterliche Beihülfe zu empfangen, schon frühe gänzlich abgekommen und muß nunmehr als durchaus unzulässig betrachtet werden (b).

a) Later. IV, c. 1: Et hoc utique Sacramentum nemo potest conficere nisi *sacerdos,* qui rite fuerit ordinatus, secundum claves Ecclesiae, quas ipse concessit Apostolis eorumque successoribus Iesus Christus. Trid. Sess. 22, c. 1 (§ 154); can. 3: Si quis dixerit, illis verbis: Hoc facite in meam commemorationem, Christum non *instituisse Apostolos sacerdotes* aut non ordinasse, ut ipsi aliique sacerdotes offerrent corpus et sanguinem suum, a. s. Cat. Rom. l. c. q. 65. Vgl. die Zeugnisse der heiligen Väter S. 837 ff.

Da die Ordinationsgewalt (der *character* sacerdotalis; siehe § 152) eine unverlierbare ist, so kann die Consecration auch von häretischen, schismatischen oder excommunicirten Priestern gültig vollzogen werden. Vgl. Cat. Rom. l. c. q. 66. *S. Thom.* 3, q. 82, a. 7: Illi igitur, qui intra Ecclesiam constituti receperunt potestatem consecrandi Eucharistiam in ordinatione sacerdotii, recte quidem habent potestatem, sed non recte ea utuntur, si postmodum per haeresim aut schisma vel excommunicationem ab Ecclesia separantur. Qui autem sic separati ordinantur, nec recte habent potestatem nec recte utuntur. Quod tamen utrique potestatem habeant, patet per hoc quod, sicut Augustinus ibidem (C. Parm. II, 13) dicit, cum redeunt ad unitatem Ecclesiae, non reordinantur, sed recipiuntur in suis ordinibus. Et quia consecratio Eucharistiae est actus consequens ordinis potestatem, illi, qui sunt ab Ecclesia separati per haeresim aut schisma vel excommunicationem, possunt quidem consecrare Eucharistiam, quae ab eis consecrata verum corpus et sanguinem Christi continet; non tamen hoc recte faciunt, sed peccant facientes; et ideo fructum sacrificii non percipiunt, quod est sacrificium spirituale.

b) Trid. Sess. 13, c. 8: In sacramentali autem sumptione semper in Ecclesia Dei mos fuit, ut laici a sacerdotibus communionem acciperent; sacerdotes autem celebrantes seipsos communicarent; qui mos, tamquam ex traditione Apostolica descendens, iure ac merito retineri debet. Der Römische Katechismus (l. c. q. 65) verweist auch hier auf das Beispiel Christi (qui et sanctissimum corpus suum consecravit et Apostolis suis manibus porrexit).

Bezüglich der Diakonen vgl. z. B. *Iust. M.,* Apol. I, c. 67: „Darauf (nach der Consecration) wird einem jeden von dem, was consecrirt worden ist, zum Genusse dargereicht und den Abwesenden durch die Diakonen zugesandt." Conc. Carth. IV, can. 38: Diaconus praesente Presbytero Eucharistiam corporis Christi populo, si necessitas cogat, iussus eroget. Conc. Arelat. I, can. 15: In secretario Diacono inter Presbyteros sedere non liceat vel corpus Christi, praesente Presbytero, tradere non praesumat. *Tournely* l. c. q. 5, a. 2. *Bona* l. c.

Bezüglich der oben genannten altchristlichen Sitte, das heilige Sacrament ohne priesterliche Beihülfe zu empfangen, vgl. *Bona* l. c. II, 17, 4. In Spanien wurde dieselbe seit dem Ende des 4. Jahrhunderts durch mehrere Concilien ausdrücklich verboten. Vgl. Conc. Caes.-August. can. 3. Tolet. I, can. 14, bei *Bona* l. c. n. 7.

10. Die heilige Eucharistie kann (erlaubterweise) und soll allen Gliedern der Kirche gespendet werden, welche nicht durch natürliche oder sonstige Umstände (Wahnsinn, Besessenheit) oder durch positive rechtliche Gründe (Excommunication, Interdict u. dgl.) der Fähigkeit oder Berechtigung zum Empfange des Sacramentes beraubt sind. Den Erwachsenen ist dieser Empfang durch Gesetze der Kirche ausdrücklich vorgeschrieben worden. Ein directes göttliches Gebot ist nicht nachweisbar; doch ist ein solches indirect oder implicite in der göttlichen Einsetzung des Sacramentes ausgesprochen, sowie in der Erklärung Christi, daß die Verschmähung des eucharistischen Mahles den Verlust des ewigen Lebens nach sich ziehen würde (Joh. 6, 54). Es erhellt auch aus der Natur der Sache, daß von einer zum ewigen Heile genügenden christlichen Gesinnung, von einem lebendigen Glauben, einer vollkommenen Liebe Gottes, einem wirksamen Verlangen nach der Gnade und dem ewigen Besitze Gottes u. s. f. bei denjenigen nicht die Rede sein könnte, welche dieses erhabenste und kostbarste Gnadenmittel wissentlich und freiwillig verschmähen oder auch nur gleichgültig gegen dasselbe sein würden. In diesem Sinne besteht demnach für die erwachsenen Gläubigen eine zweifache Nothwendigkeit des Empfanges der heiligen Eucharistie: die durch das göttliche und kirchliche Gebot (necessitas *praecepti divini* et *ecclesiastici*) und die durch die Natur der Sache selbst begründete (necessitas *medii* indirecta).

Auch den Unmündigen wurde früher häufig sofort nach der Taufe das heilige Sacrament gespendet (S. 853). Dies geschah, wie das Tridentinum erklärte, nicht aus dem Grunde, als ob die Kirche auch für sie diesen Empfang als unerläßliche Bedingung des Heiles angesehen hätte. Eine solche für alle Menschen ohne Ausnahme geltende absolute Nothwendigkeit, wie sie bezüglich der Taufe besteht (necessitas *medii* directa, absoluta; vgl. § 147, 6), ist hier nicht vorhanden. Die Gnaden, welche an und für sich schon die für alle Menschen schlechthin unerläßliche Heilsbedingung bilden, werden durch die heilige Taufe (bezw. die Buße) vermittelt; diese ist in der genannten Beziehung einer Ergänzung durch die heilige Eucharistie nicht bedürftig. Die getauften Unmündigen sind als solche, ohne auch nur das Verlangen nach der heiligen Eucharistie hegen zu können, reif für den Himmel, und es wäre ebensowohl möglich, daß ein Erwachsener, ohne dieses Verlangen ausdrücklich in sich erweckt zu haben, kraft der in der Taufe empfangenen Gnaden sofort der himmlischen Seligkeit theilhaftig würde (a).

Schon seit vielen Jahrhunderten ist es kirchliche Sitte, den Laien die heilige Communion nur unter einer Gestalt zu reichen. Daß die Totalität des Sacramentes hierdurch nicht beeinträchtigt werde, ist früher (oben n. 4) bereits dargelegt worden (b).

a) Rit. Rom.: Fideles omnes ad sacram Communionem admittendi sunt, exceptis iis, qui iusta ratione prohibentur. — Arcendi autem sunt publice

indigni, quales sunt excommunicati, interdicti manifesteque infames, ut meretrices, concubinarii, foeneratores, magi, sortilegi, blasphemi et alii eius generis publici peccatores. — Occultos vero peccatores, si occulte petant, et non eos emendatos agnoverit, repellat. Occultos vero peccatores non repellat, si publice petant, et sine scandalo ipsos praeterire nequeat. — Amentibus praeterea seu phreneticis communicare non licet; licebit tamen, si quando habeant lucida intervalla et devotionem ostendant, dum in eo statu manent, si nullum indignitatis periculum adsit. — Iis etiam, qui propter aetatis imbecillitatem nondum huius Sacramenti cognitionem et gustum habent, administrari non debet. Vgl. Cat. Rom. l. c. q. 57—62. Benger, Pastoraltheologie II, 556. Daß bei diesem Sacramente die Gültigkeit des Empfanges nicht durch subjective Momente auf seiten des Empfängers bedingt sein könne, wurde früher bereits hervorgehoben (§ 145, 5).

Trid. Sess. 21, c. 4: Denique eadem s. Synodus docet *parvulos* usu rationis carentes *nulla obligari necessitate* ad sacramentalem Eucharistiae Communionem: siquidem per Baptismi lavacrum regenerati et Christo incorporati, adeptam iam filiorum Dei gratiam in illa aetate amittere non possunt. Neque ideo tamen damnanda est antiquitas, si eum morem in quibusdam locis aliquando servavit. Ut enim sanctissimi illi Patres sui facti probabilem causam pro illius temporis ratione habuerunt, ita certe eos *nulla salutis necessitate id fecisse* sine controversia credendum est. Cat. Rom. l. c. q. 60. *Bona* l. c. c. 19.

Von calvinischen und auch von einigen katholischen Theologen (z. B. Maldonat) wurde behauptet, der hl. Augustinus und andere Väter hätten eine absolute Nothwendigkeit der heiligen Communion (necessitas *medii*) auch für die Unmündigen gelehrt, unter Hinweis auf Joh. 6, 54 (Amen, amen, dico vobis: Nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis). Augustinus beruft sich allerdings öfters den Pelagianern gegenüber (Ep. 186, 28; C. duas ep. Pelag. II, 4; C. Iulian. I, 4) auf *Innoc. I.*, Ep. ad Patres Conc. Milev. (Ep. 182 inter Aug. n. 5): Illud vero, quod eos vestra fraternitas asserit praedicare, parvulos aeternae vitae praemiis etiam sine Baptismatis gratia posse donari, perfatuum est. Nisi enim manducaverint carnem Filii hominis et biberint sanguinem eius, non habebunt vitam in semetipsis. Qui autem hanc eis sine regeneratione defendunt, videntur mihi ipsum Baptismum velle cassare, cum praedicant hos habere, quod in eos creditur non nisi Baptismate conferendum. Si ergo nihil volunt officere non renasci, fateantur necesse est, nec regenerationis sacra fluenta prodesse. Vgl. auch *Aug.*, De pecc. mer. et rem. I, 20, 26. Hier beleuchtet Augustinus die Behauptung der Pelagianer, daß die Unmündigen der Taufe nicht bedürfen, um zum ewigen Leben zu gelangen, wohl aber (nach Joh. 3, 3), um ins Himmelreich zu kommen. Diese Distinction bezeichnet der heilige Lehrer als eine nova ac admirabilis praesumptio (quasi salus ac vita aeterna possit esse praeter Christi haereditatem, praeter regnum coelorum). Er beruft sich dagegen auf Joh. 6, 54. Hier werde gelehrt, die Theilnahme an dem Leibe und Blute des Herrn, welche nur den Getauften zusteht, sei eine Bedingung des ewigen Lebens (Dominum audiamus, inquam, non quidem hoc de Sacramento lavacri dicentem, sed de Sacramento sanctae mensae suae, quo nemo nisi rite baptizatus accedit: *Nisi manducaveritis* . . .). Hier darf nicht eingewendet werden, jener Ausspruch Christi beziehe sich nicht auf die Unmündigen (ibid. n. 27: quod ad parvulos

haec sententia non pertineat possintque sine participatione corporis huius et sanguinis in se habere vitam). Derselbe lautet ja ganz allgemein, und wenn man einmal die Allgemeinheit seiner Geltung (über den Kreis der Zuhörer Christi hinaus) leugnet, so ist auch nicht mehr abzusehen, warum er auf die Erwachsenen bezogen werden müsse (Sed qui hoc dicit, non attendit, quia nisi omnes ista sententia teneat, ut sine corpore et sanguine Filii hominis vitam habere non possint, frustra etiam aetas maior id curat). Daß der hl. Augustinus nun hier den wirklichen Empfang der heiligen Eucharistie als Bedingung des Heiles auch für die Unmündigen bezeichnet habe, müßte um so mehr auffallen, da er kurz vorher (l. c. I, 19, 25), wie auch sonst öfters, betont, die Unmündigen seien nach Empfang der Taufe reif für den Himmel (Si percepto Baptismate de hac vita emigraverit, soluto reatu, cui originaliter erat obnoxius, perficietur in illo lumine veritatis, quod incommutabiliter manens in aeternum, iustificatos praesentia Creatoris illuminat. Peccata enim sola separant inter homines et Deum, quae solvuntur Christi gratia, per quem mediatorem reconciliamur, cum iustificat impium). Auf denselben Ausspruch Christi Joh. 6, 54 beruft er sich auch noch einmal in derselben Schrift (De pecc. mer. et rem. III, 4, 8), indem er erklärend beifügt: His atque huiusmodi aliis, quae nunc praetereo, testimoniis divina luce clarissimis, divina auctoritate certissimis, nonne veritas sine ulla ambiguitate proclamat, non solum in regnum Dei baptizatos parvulos intrare non posse, sed nec vitam aeternam posse habere *praeter Christi corpus, cui ut incorporentur, Sacramento Baptismatis imbuuntur?* Hiernach wird man dem hl. Thomas zustimmen müssen, wenn er annimmt, der hl. Augustinus beziehe an dieser und an ähnlich lautenden Stellen den genannten Ausspruch Christi nicht auf den wirklichen Empfang der heiligen Communion, sondern auf die Theilnahme an dem mystischen Leibe Christi und seiner Gnade, welche auch den Unmündigen durch die Taufe (gleichsam wie eine geistliche Communion) vermittelt werde. In demselben Sinne ist dann auch die Aeußerung Innocenz' I. zu verstehen. Oder es handelt sich um ein sogen. argumentum ad hominem, etwa dieser Art: Wie sollen die Unmündigen ohne die Taufe zum ewigen Leben gelangen können, da ja doch Christus sagt, wer die Eucharistie verschmähe, könne dasselbe nicht besitzen? Die Eucharistie kann doch nur ein Getaufter empfangen; ohne die Taufe ist also gewiß niemand zur Erlangung des ewigen Lebens befähigt.

S. Thom. 3, q. 73, a. 3: Baptismus est principium spiritualis vitae et ianua Sacramentorum; Eucharistia vero est quasi consummatio spiritualis vitae et omnium Sacramentorum finis. . . . Et ideo perceptio Baptismi est necessaria ad inchoandam spiritualem vitam, perceptio autem Eucharistiae est necessaria ad consummandam ipsam, non ad hoc, quod simpliciter habeatur, sed sufficit eam habere in voto, sicut et finis habetur in desiderio et intentione. Alia differentia est, quia per Baptismum ordinatur homo ad Eucharistiam, et ideo ex hoc ipso, quod pueri baptizantur, ordinantur per Ecclesiam ad Eucharistiam, et sicut ex fide Ecclesiae credunt, sic ex intentione Ecclesiae desiderant Eucharistiam, et per consequens recipiunt rem ipsius. Sed ad Baptismum non ordinantur per aliud praecedens Sacramentum, et ideo ante susceptionem Baptismi non habent pueri aliquo modo Baptismum in voto, sed soli adulti; unde rem Sacramenti non possunt percipere sine perceptione Sacramenti. Et ideo hoc Sacramentum non hoc modo est de necessitate salutis, sicut Baptismus. Ibid. ad 1: Sicut Augustinus dicit (In Ioan. tr. 26, 15) exponens illud verbum Ioan. 6, 54: *Hunc cibum et potum,* scilicet carnis et sanguinis, *socie-*

tatem vult intelligi corporis et membrorum suorum, quod est sancta Ecclesia in praedestinatis et vocatis, et iustificatis, et glorificatis sanctis, et fidelibus eius. Unde, sicut ipse dicit in Ep. ad Bonifacium (id habet Beda super illud 1 Cor. 10, 16), „nulli est ambigendum, tunc unumquemque fidelium corporis sanguinisque Domini participem fieri, quando in Baptismate membrum corporis Christi efficitur; nec alienari ab illius panis calicisque consortio, etiamsi antequam panem illum comedat et calicem bibat, de hoc saeculo in unitate corporis Christi constitutus abscedat.“ Vgl. *Bill.* l. c. diss. 6, a. 1. Eine andere Deutung der augustinischen Stellen siehe *Tournely* l. c. q. 6, a. 1.

Wenn der hl. Thomas a. a. O. sagt, das Verlangen (votum) nach dem Empfange der heiligen Eucharistie sei zum Heile unerläßlich (necessitate *medii*), so dürfte das wohl in dem oben im Texte angedeuteten Sinne zu verstehen sein, daß ein lebendiger Glaube sowie überhaupt ein zum Heile genügendes christliches Gnaden- und Tugendleben ohne ein solches Verlangen nicht denkbar oder mit letzterem nothwendig (per se) gegeben sei. Die heilige Eucharistie ist nothwendig, bemerkt der hl. Thomas, zur Vollendung des geistlichen Lebens. Nach dieser Vollendung aber muß jeder Christ verlangen und streben; daher ist auch das Verlangen nach dem Mittel jener Vollendung ein nothwendiges Moment des christlichen Lebens. Vgl. *Bill.* l. c. § 1. Cat. Rom. l. c. q. 48: Verum quod dicitur, Eucharistia gratiam tribui, . . . hoc ideo dictum est, quoniam prima etiam gratia (qua omnes praeditos esse oportet, antequam sacram Eucharistiam ore contingere audeant, ne iudicium sibi manducent et bibant) nemini tribuitur, nisi hoc Sacramentum desiderio et voto percipiat. Est enim omnium Sacramentorum finis (siehe oben § 144, 2) et ecclesiasticae unitatis et coniunctionis symbolum; neque extra Ecclesiam consequi gratiam ullus potest.

b) Conc. Constant. Sess. 13: Licet in primitiva Ecclesia huiusmodi Sacramentum reciperetur a fidelibus sub utraque specie: tamen haec consuetudo ad evitandum aliqua pericula et scandala est rationabiliter introducta, quod a conficientibus sub utraque specie, et a laicis tantummodo sub specie panis suscipiatur, cum firmissime credendum sit et nullatenus dubitandum, integrum Christi corpus et sanguinem tam sub specie panis, quam sub specie vini veraciter contineri, etc.

Trid. Sess. 21, c. 1 (S. 853); can. 2: Si quis dixerit, sanctam Ecclesiam catholicam non *iustis causis et rationibus* adductam fuisse, ut laicos atque etiam clericos non conficientes *sub panis tantummodo specie communicaret,* aut in eo *errasse,* a. s. Cat. Rom. l. c. q. 53. 54. Vgl. oben S. 854. *S. Thom.* 3, q. 80, a. 12 ad 2: Perfectio huius Sacramenti non est in usu fidelium, sed in consecratione materiae. Et ideo nihil derogat perfectioni huius Sacramenti, si populus sumat corpus sine sanguine, dummodo sacerdos consecrans sumat utrumque. Ibid. ad 3: Repraesentatio dominicae passionis agitur in ipsa consecratione huius Sacramenti, in qua non debet corpus sine sanguine consecrari. Potest autem a populo corpus sine sanguine sumi; nec exinde sequitur aliquod detrimentum, quia sacerdos in persona omnium sanguinem offert et sumit; et sub utraque specie totus Christus continetur. *Bellarm.,* De Sacr. Euchar. IV, 20—28. *Tournely* l. c. a. 2. *Bona* l. c. II, 18.

11. Aus dem Wesen der heiligen Eucharistie ergibt sich, daß ihre Wirkungen die der übrigen Sacramente an Erhabenheit und Mannigfaltigkeit weit überragen müssen. Als solche wurden von dem Tridentinum hervor-

gehoben die Stärkung und Vervollkommnung des übernatürlichen Gnadenlebens, die Befreiung von den läßlichen und die Bewahrung vor schweren Sünden, die Anwartschaft auf die zukünftige geistige und leibliche Verklärung und ewige Beseligung. Die heilige Eucharistie ist ein Sacrament der Lebendigen; nur im Stande der Gnade kann dieselbe würdig und heilsam empfangen werden. Nicht direct, wohl aber indirect, kraft des Gebetes desjenigen, der die heilige Communion empfängt, können die Früchte dieses Empfanges andern Gläubigen (Lebenden oder Verstorbenen) zu gute kommen (die sogen. Aufopferung der heiligen Communion). Hierbei sind die früher dargelegten allgemeinen Bestimmungen über das Verdienst der guten Werke maßgebend (§ 121, 2).

Florent. Decr. pro Armen.: Huius Sacramenti effectus, quem in anima operatur digne sumentis, est *adunatio ad Christum.* Et quia per gratiam homo Christo incorporatur et membris eius unitur, consequens est, quod per hoc Sacramentum in sumentibus digne *gratia augeatur,* omnemque effectum, quem materialis cibus et potus quoad vitam agunt corporalem, *sustentando, augendo, reparando* et *delectando,* Sacramentum hoc *quoad vitam operatur spiritualem,* in quo, ut inquit Urbanus Papa, gratam Salvatoris nostri recensemus memoriam, a malo retrahimur, confortamur in bono et ad virtutum et gratiae proficimus incrementum. Trid. Sess. 13, c. 2: Sumi autem voluit (Christus) Sacramentum hoc tamquam *spiritualem animarum cibum,* quo alantur et confortentur viventes vita illius, qui dixit: *Qui manducat me, et ipse vivet propter me;* et tamquam *antidotum,* quo *liberemur* a culpis quotidianis et a peccatis mortalibus *praeservemur. Pignus* praeterea id esse voluit *futurae nostrae gloriae* et *perpetuae felicitatis,* adeoque *symbolum unius illius corporis,* cuius ipse caput exsistit, cuique nos, tamquam membra, arctissima fidei, spei et caritatis connexione adstrictos esse voluit, ut idipsum omnes diceremus, nec essent in nobis schismata. Gegen die Lehre der Reformatoren, daß die Nachlassung der schweren Sünden die vorzüglichste Wirkung der heiligen Eucharistie und der Glaube die einzig nothwendige Vorbereitung auf den Empfang derselben sei, ist außerdem gerichtet Trid. l. c. can. 5: Si quis dixerit, vel praecipuum fructum sanctissimae Eucharistiae esse remissionem peccatorum vel ex ea non alios effectus provenire, a. s. Can. 11: Si quis dixerit, *solam fidem esse sufficientem praeparationem* ad sumendum sanctissimae Eucharistiae Sacramentum, a. s. Et ne tantum Sacramentum indigne atque ideo in mortem et condemnationem sumatur, statuit atque declarat ipsa s. Synodus, illis, quos conscientia peccati mortalis gravat, quantumcumque etiam se contritos existiment, habita copia Confessoris *necessario praemittendam esse Confessionem sacramentalem.* Si quis autem contrarium docere, praedicare vel pertinaciter asserere, seu etiam publice disputando defendere praesumpserit, eo ipso excommunicatus exsistat. Vgl. c. 7. Cat. Rom. l. c. q. 47—52. Auf die Verheißungen Christi (Joh. 6) verweist q. 47: Quodsi *gratia et veritas per Iesum Christum facta est* (Ioan. 1, 17), in animam quoque influat est necesse, cum eum pure et sancte accipit, qui de se ipso dixit: *Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in illo* (Ioan. 6, 57). Nam qui pietatis et religionis studio affecti hoc Sacramentum sumunt, nemini dubium esse debet, quin ita Filium Dei in se admittant, ut eius corpori tamquam viva membra inserantur; siquidem scriptum est: *Qui manducat me, et ipse vivet*

propter me; item: *Panis, quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita* (ibid. v. 56. 52). Quem locum Cyrillus (In Ioan. IV, 3) dum interpretaretur, inquit: *Dei verbum uniens se ipsum propriae carni, fecit ipsam vivificativam. Eum ergo decebat miro quodam modo uniri corporibus per sacram eius carnem et pretiosum sanguinem, quae accipimus in benedictione vivificativa in pane et vino.*

In der Fußwaschung, welche Christus beim letzten Abendmahle an den Aposteln vornahm (Joh. 13, 4), erblickt die Kirche eine symbolische Hinweisung auf die Reinheit der Seele, welche den würdigen Empfang des heiligen Sacramentes bedingt. Auch die Parabel von der Hochzeit und dem hochzeitlichen Kleide (Matth. 22, 1—14) wird von den heiligen Vätern hierauf bezogen. Ganz deutlich ist die Warnung des Apostels 1 Kor. 11, 28 (S. 836). Die Tradition spricht sich in der altkirchlichen Bußpraxis aus; solange die öffentliche Buße währte, blieben die betreffenden Pönitenten auch von der heiligen Communion ausgeschlossen.

Cypr., Ep. 16 (al. 9), 2 wird über eine entgegengesetzte allzu laxe Praxis Klage geführt: Nam cum in minoribus peccatis agant peccatores poenitentiam iusto tempore et secundum disciplinae ordinem ad exomologesin veniant et per manus impositionem Episcopi et cleri ius communicationis accipiant, nunc crudo tempore, persecutione adhuc perseverante, nondum restituta Ecclesiae ipsius pace, ad communicationem admittuntur, et offertur nomen eorum, et nondum poenitentia acta, nondum exomologesi facta, nondum manu eis ab Episcopo et clero imposita Eucharistia illis datur, cum scriptum sit: *Qui ederit panem aut biberit calicem Domini indigne, reus erit corporis et sanguinis Domini* (1 Cor. 11, 27). *Aug.*, In Ioan. tr. 26, 11: Nam et nos hodie accipimus visibilem cibum; sed aliud est Sacramentum, aliud virtus Sacramenti. Quam multi de altari accipiunt et moriuntur et accipiendo moriuntur? Unde dicit Apostolus: *Iudicium sibi manducat* (1 Cor. 11, 29). Non enim buccella dominica venenum fuit Iudae. Et tamen accepit et cum accepit, in eum inimicus intravit: non quia malum accepit, sed quia bonum male malus accepit. Videte ergo, fratres, panem coelestem spiritualiter manducate, innocentiam ad altare apportate. Vgl. n. 18.

Das Gebet, welches die Meßliturgie dem Priester nach der heiligen Communion in den Mund legt (Praesta, ut in me non remaneat scelerum macula), steht nicht in Widerspruch mit dem zuvor Gesagten. *S. Thom.* 3, q. 79, a. 3 ad 1: Petimus, ut hoc Sacramentum sit ablutio scelerum (wie es in einem Kirchengebete heißt) vel eorum, quorum conscientiam non habemus, secundum illud Ps. 18, 13: *Ab occultis meis munda me, Domine;* vel ut contritio in nobis perficiatur ad scelerum remissionem; vel etiam ut nobis robur detur ad scelera vitanda.

Es wurde früher schon hervorgehoben, daß unter Umständen (per accidens) auch wohl die gratia *prima* durch den Empfang dieses Sacramentes erlangt werden könne (§ 143, 4).

Die läßlichen Sünden werden durch den würdigen Empfang der heiligen Communion direct getilgt (Trid. l. c.: Antidotum, quo liberamur a peccatis quotidianis. *Innoc. III.*, De myst. Missae IV, 44: Venialia delet et cavet mortalia).

Der hl. Thomas erklärt diese sündentilgende Kraft unter einem zweifachen Gesichtspunkte (l. c. a. 4): Das heilige Sacrament ist eine geistige Speise, durch welche das Leben der Seele, die heiligmachende Gnade, erhalten und vermehrt wird. Wie nun die leibliche Nahrung dem Körper das ersetzt, was er durch natürliche Einflüsse täglich verliert, so ersetzt diese geistige Nahrung der Seele das, was sie durch den

Einfluß der unordentlichen Begierlichkeit an ihrem übernatürlichen Leben, d. i. an der Kraft und Lebendigkeit (fervor) der Liebe Gottes einbüßt. Aber nicht nur eine Vermehrung der habituellen Liebe, sondern auch die actuelle Liebe Gottes wird durch den Empfang dieses Sacramentes bewirkt; und diese ist es, wodurch die läßliche Sünde direct getilgt wird. Vgl. § 150, 9. Hierbei muß freilich vorausgesetzt werden, daß keine bewußte und freiwillige Anhänglichkeit an die begangene läßliche Sünde in der Seele vorhanden sei; denn in diesem Falle wäre eine Tilgung derselben durch die Gnade Gottes unmöglich. Cat. Rom. l. c. q. 50: Verum haec de iis peccatis intelligenda sunt, quorum sensu et delectatione animus non permovetur.

Durch die Vermehrung der Liebe Gottes begründet der Empfang der heiligen Communion indirect auch eine gänzliche oder theilweise Nachlassung der zeitlichen Sündenstrafen. *S. Thom.* l. c. a. 5: Ex vi quidem Sacramenti directe habet illum effectum, ad quem est institutum. Non est autem institutum ad satisfaciendum, sed ad spiritualiter nutriendum per unionem ad Christum et ad membra eius, sicut et nutrimentum unitur nutrito. Sed quia haec unitas fit per caritatem, ex cuius fervore aliquis consequitur remissionem non solum culpae, sed etiam poenae, inde est, quod ex consequenti per quandam concomitantiam ad principalem effectum homo consequitur remissionem poenae, non quidem totius, sed secundum modum suae devotionis et fervoris.

In ähnlicher Weise ist auch die Bewahrung vor schweren Sünden (Trid. l. c.) zu denken. Sie wird durch die Vervollkommnung des innern Gnaden- und Tugendlebens sowie durch Verminderung der Versuchlichkeit, darum auch den Einzelnen je nach dem verschiedenen Maße ihrer Disposition und ihrer Mitwirkung mit der Gnade in verschiedenem Grade vermittelt.

Cypr., Ep. 57, 2 (§ 150, 2). *S. Thom.* l. c. a. 6: Peccatum est quaedam spiritualis mors animae. Unde hoc modo praeservatur aliquis a peccato futuro, quo praeservatur corpus a morte futura, quod quidem fit dupliciter: uno modo in quantum natura hominis interius roboratur contra interiora corruptiva, et sic praeservatur a morte per cibum et medicinam; alio modo per hoc, quod munitur contra exteriores impugnationes, et sic praeservatur per arma, quibus munitur corpus. Utroque autem modo hoc Sacramentum praeservat a peccato: nam primo quidem per hoc, quod Christo coniungit per gratiam, roborat spiritualem vitam hominis, tamquam spiritualis cibus et spiritualis medicina. . . . Alio modo in quantum est quoddam signum passionis Christi, per quam victi sunt daemones, repellit omnem daemonum impugnationem. Unde Chrysostomus dicit super Ioan. hom. 45, a med.: *Ut leones flammam spirantes, sic ab illa mensa discedimus terribiles effecti diabolo.* Ibid. ad 1: Effectus huius Sacramenti recipitur in homine secundum hominis conditionem. . . . Homo autem in statu viae est huius conditionis, quod liberum arbitrium eius potest flecti in bonum et malum. Unde licet hoc Sacramentum, quantum est de se, habet virtutem praeservativam a peccato, non tamen aufert homini *possibilitatem* peccandi. Ibid. ad 3: Licet hoc Sacramentum non directe ordinetur ad diminutionem fomitis, diminuit tamen fomitem ex quadam consequentia, in quantum auget caritatem, quia sicut Augustinus dicit in lib. 83 QQ. n. 36: *Augmentum caritatis est diminutio cupiditatis.* Directe autem confirmat cor hominis in bono, per quod etiam praeservatur homo a peccato. Dazu kommt das Anrecht auf die actuelle Gnade, welches, wie in den übrigen Sacramenten, so auch in diesem erlangt wird (§ 143, 4). Vgl. Cat. Rom. l. c. q. 51.

Als ein Unterpfand der zukünftigen Verklärung und der ewigen Seligkeit (Trid. l. c.) wird das heilige Sacrament von Christus selbst bezeichnet. Joh. 6, 55: Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam, et ego resuscitabo eum in novissimo die. Diese Bedeutung kommt demselben zu vermöge der innigen Beziehung, in welche es den Menschen zu Christus, dem Urheber und dem Vorbilde der menschlichen Vollendung, versetzt, sowie vermöge der innigen Vereinigung mit Gott und seinen Auserwählten, die es durch die Vermehrung der heiligmachenden Gnade bewirkt.

S. Thom. l. c. a. 2: In hoc Sacramento potest considerari id, ex quo habet effectum, scilicet ipse Christus contentus et passio eius repraesentata; et id per quod habet effectum, scilicet usus Sacramenti et species eius. Et quantum ad utrumque competit huic Sacramento, quod causet adeptionem vitae aeternae. Nam ipse Christus per suam passionem aperuit nobis aditum vitae aeternae, secundum illud Hebr. 9, 15. . . . Unde et in forma huius Sacramenti dicitur: *Hic est calix sanguinis mei, novi et aeterni Testamenti.* Similiter etiam refectio cibi spiritualis et unitas significata per species panis et vini habentur quidem in praesenti, sed imperfecte, perfecte autem in statu gloriae. Unde Augustinus dicit super illud Ioan. 6, 56: *Caro mea vere est cibus,* tract. 26 in Ioan. n. 17: Cum cibo et potu id appetant homines, ut non esuriant neque sitiant, hoc veraciter non praestat nisi iste cibus et potus, qui eos, a quibus sumitur, immortales et incorruptibiles facit in societate Sanctorum, ubi pax erit et unitas plena atque perfecta. Vgl. M. Heimbucher, Die Wirkungen der heiligen Communion. Regensb. 1884.

12. Die in der Kirche übliche Anbetung des heiligen Sacramentes war, wie das Tridentinum hervorhebt, mit dem Glauben an die reale Gegenwart Christi nothwendig gegeben. Dieselbe ist nur eine specielle Form der dem Gottmenschen als solchem gebührenden Anbetung (§ 101, 2). In der heiligen Eucharistie tritt Christus nicht in seiner natürlichen, sondern in seiner sacramentalen Seinsweise, unter den „Gestalten" verborgen, uns entgegen. In Gedanken können wir zwar die Gestalten von der gottmenschlichen Person Christi trennen, in der Wirklichkeit aber sind sie mit letzterer aufs innigste verbunden. Daher sind sie auch kraft dieser Verbindung und in derselben oder als ein Bestandtheil des sacramentalen Seins des Gottmenschen zugleich mit diesem Gegenstand unserer Anbetung. In diesem Sinne redet auch die Kirche von der Anbetung des heiligen Sacramentes (siehe S. 861), nicht bloß von einer Anbetung Christi im heiligen Sacramente.

Trid. Sess. 13, c. 5: Nullus itaque dubitandi locus relinquitur, quin omnes Christi fideles pro more in catholica Ecclesia semper recepto *latriae cultum,* qui vero Deo debetur, huic sanctissimo Sacramento in veneratione exhibeant. Neque enim ideo minus est adorandum, quod fuerit a Christo Domino, ut sumatur, institutum; nam illum eundem Deum praesentem in eo adesse credimus, quem Pater aeternus introducens in orbem terrarum dicit: *Et adorent eum omnes Angeli Dei;* quem Magi procidentes adoraverunt; quem denique in Galilaea ab Apostolis adoratum fuisse Scriptura testatur. Can. 6 (gegen *Calv.,* Inst. IV, 17, 35): Si quis dixerit, in sancto Eucharistiae Sacramento Christum unigenitum Dei Filium non esse cultu latriae, etiam externo,

adorandum atque ideo nec festiva peculiari celebritate venerandum, neque in processionibus, secundum laudabilem et universalem Ecclesiae sanctae ritum et consuetudinem, solemniter circumgestandum vel non publice, ut adoretur, populo proponendum et eius adoratores esse idololatras, a. s.

Cyr. Hier., Cat. myst. V, 22 (§ 154, 3). *Ambr.*, De Spir. S. III, 11, 79: Videamus tamen, ne terram illam dicat adorandam propheta (Is. 66, 1), quam Dominus Iesus in carnis assumptione suscepit. Itaque per scabellum terra intelligitur, per terram autem caro Christi, quam hodieque in mysteriis adoramus et quam Apostoli in Domino Iesu, ut supra diximus, adorarunt. *Aug.*, Enarr. in Ps. 98, n. 9 (§ 101, 2). Cat. Rom. l. c. (oben S. 861).

Nur wenige ältere Theologen waren der Meinung, die Gestalten seien von der Anbetung des eucharistischen Christus gänzlich ausgeschlossen. Die sententia communis bestimmt das Verhältniß derselben zur Anbetung des Gottmenschen in einer ähnlichen Weise wie das Verhältniß seiner heiligen Menschheit zur Anbetung seiner göttlichen Person. Für sich allein gedacht können die Gestalten freilich nicht Gegenstand der Anbetung, sondern nur einer andächtigen Verehrung sein. Vgl. oben § 101, 2.

Dies wurde namentlich auch den Reformatoren gegenüber betont, welche die Katholiken „Brodanbeter“ nannten. Vgl. *Bellarm.* l. c. IV, 29: Catholici enim, cum negent panem in Sacramento remanere, quomodo possent asserere ἀρτολατρείαν, id est, panis adorationem? Neque ullus Catholicus est, qui doceat ipsa symbola externa per se et proprie esse adoranda cultu latriae, sed solum veneranda cultu quodam minore, qui omnibus Sacramentis convenit; cultu autem latriae dicimus per se et proprie Christum esse adorandum, et eam adorationem ad symbola etiam panis et vini pertinere, quatenus apprehenduntur ut quid unum cum ipso Christo, quem continent. Quemadmodum qui Christum in terris vestitum adorabant, non ipsum solum, sed etiam vestes quodammodo adorabant; neque enim iubebant eum vestibus nudari, antequam adorarent, aut animo et cogitatione separabant a vestibus, cum adorarent: sed simpliciter Christum, ut tunc se habebat, adorabant; tametsi ratio adorandi non erant vestes, immo nec ipsa humanitas, sed sola divinitas.

Vgl. die herrliche Bulle Papst Urbans IV. *(Transiturus de hoc mundo)* vom Jahre 1264, durch welche das Frohnleichnamsfest für die ganze Kirche vorgeschrieben wurde (Clem. l. 3, tit. 16, c. un.).

§ 150.

Das heilige Sacrament der Buße. Der Ablaß.

1. Die Buße ist dasjenige Sacrament, in welchem den Gläubigen auf Grund wahrer Reue und aufrichtiger Beichte durch den richterlichen Act der priesterlichen Lossprechung die nach der Taufe begangenen Sünden nachgelassen werden. Von der Taufe ist dieses zweite Sacrament der Sündennachlassung (sacramentum *mortuorum*) sowohl vermöge seines Zweckes (Tilgung der persönlichen Sünden der Getauften) wie auch vermöge des äußern Zeichens und seiner Wirkungen (bezw. seiner Nothwendigkeit) wesentlich verschieden. Die Einsetzung desselben erscheint als ein vorzüglicher Erweis der Liebe Gottes und seiner gnädigen Fürsorge für die sündhafte und gebrechliche Natur der Menschen.

Sofern die Tugendübung der Buße einen wesentlichen Bestandtheil des Sacramentes bildet, ist durch Einsetzung des letztern der sündigen Menschheit kein schlechthin neuer Heilsweg dargeboten worden. Neu ist hier nur der sacramentale Charakter der Buße; dieser aber ist bedingt durch das von Christus bestimmte äußere Zeichen und die objective Wirksamkeit desselben bezüglich der Gnade (das opus operatum).

Trid. Sess. 14, c. 1: Si ea in regeneratis omnibus gratitudo erga Deum esset, ut iustitiam, in Baptismo ipsius beneficio et gratia susceptam, constanter tuerentur; non fuisset opus, aliud ab ipso Baptismo Sacramentum ad peccatorum remissionem esse institutum. Quoniam autem Deus, dives in misericordia, cognovit figmentum nostrum, illis etiam vitae remedium contulit, qui sese postea in peccati servitutem et daemonis potestatem tradidissent, Sacramentum videlicet Poenitentiae; *quo lapsis post Baptismum beneficium mortis Christi applicatur.* Fuit quidem *poenitentia* universis hominibus, qui se mortali aliquo peccato inquinassent, quovis tempore ad gratiam et iustitiam assequendam necessaria, illis etiam, qui Baptismi Sacramento ablui petivissent, ut perversitate abiecta et emendata, tantam Dei offensionem cum peccati odio et pio animi dolore detestarentur. . . . Porro nec *ante adventum Christi* poenitentia erat *Sacramentum,* nec est post adventum illius cuiquam ante Baptismum. Ibid. c. 2: Ceterum hoc Sacramentum *multis rationibus a Baptismo differre* dignoscitur; nam praeterquam quod *materia et forma,* quibus Sacramenti essentia perficitur, longissime dissidet: constat certe Baptismi *ministrum iudicem* esse non oportere, cum Ecclesia in neminem iudicium exerceat, qui non prius in ipsam per Baptismi ianuam fuerit ingressus. . . . Alius praeterea est Baptismi et alius Poenitentiae *fructus;* per Baptismum enim Christum induentes nova prorsus in illo efficimur creatura, plenam et integram peccatorum omnium remissionem consequentes; ad quam tamen novitatem et integritatem per Sacramentum Poenitentiae sine magnis nostris fletibus et laboribus, divina id exigente iustitia, pervenire nequaquam possumus; ut merito Poenitentia laboriosus quidam Baptismus a sanctis Patribus dictus fuerit. Vgl. ibid. can. 1; can. 2: Si quis Sacramenta confundens ipsum Baptismum Poenitentiae Sacramentum esse dixerit, quasi haec duo Sacramenta distincta non sint, atque ideo Poenitentiam non recte secundam post naufragium tabulam appellari, a. s.

Außer den vorstehend bereits genannten Namen sacramentum poenitentiae, baptismus laboriosus, secunda post naufragium tabula (*Tert.,* De poen. 4) finden sich bei den heiligen Vätern noch die Bezeichnnngen poenitentia (μετάνοια), poenitentiae benedictio, exomologesis (*Iren., Tert., Cypr.*), absolutio, reconciliatio, sacramentum reconciliationis. Sie weisen alle theils auf einen wesentlichen Bestandtheil des Sacramentes (Materie oder Form) hin, theils auf die Wirkungen desselben. *Tournely,* De Sacr. Ponit. q. 1, a. 1. Klee, Dogmengesch. II, 236.

2. Die göttliche Einsetzung des Bußsacramentes geschah in dem Augenblicke, wo der auferstandene Christus den Aposteln und ihren Nachfolgern die Gewalt der Sündennachlassung verlieh. Diese kirchliche Gewalt ist die nächste Grundlage und Voraussetzung des Bußsacramentes. Von den häretischen Angriffen, welche im Verlaufe der Zeiten gegen erstere erhoben wurden, mußte daher letzteres nothwendig mit betroffen werden. So wurde

durch die Behauptung der Novatianer, es dürfe den nach der Taufe in schwere Sünden Gefallenen die Lossprechung nicht wieder gewährt werden, das Sacrament gänzlich beseitigt; ebenso auch durch die Lehre der Reformatoren, es sei der Kirche überhaupt keine Gewalt der Sündennachlassung von Gott verliehen. Die Kirche selbst hat stets theoretisch wie praktisch an dem Glaubenssatze festgehalten, daß sie von Christus die Gewalt und den Auftrag der Sündennachlassung auch für die bereits Getauften empfangen habe, und daß diese Gewalt an sich jede Art von Sünden, auch die schwersten, umfasse. In diesem Sinne ist das Dogma auch durch die Heilige Schrift und die Tradition aufs deutlichste bezeugt.

Trid. Sess. 14, c. 1: Dominus autem Sacramentum Poenitentiae tunc praecipue instituit, cum a mortuis excitatus insufflavit in discipulos suos, dicens: *Accipite Spiritum Sanctum; quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt* (Ioan. 20, 22. 23). Quo tam insigni facto et verbis tam perspicuis *potestatem remittendi et retinendi peccata*, ad reconciliandos fideles post Baptismum lapsos *Apostolis et eorum legitimis successoribus* fuisse *communicatam*, universorum Patrum consensus semper intellexit. Et Novatianos remittendi potestatem olim pertinaciter negantes magna ratione Ecclesia catholica tamquam haereticos explosit atque damnavit. Quare verissimum hunc illorum verborum Domini sensum sancta haec Synodus probans et recipiens, damnat eorum commentitias interpretationes, qui verba illa ad potestatem praedicandi verbum Dei et Christi Evangelium annuntiandi, contra huiusmodi Sacramenti institutionem falso detorquent. Ibid. can. 3: Si quis dixerit, verba illa Domini Salvatoris: *Accipite Spiritum sanctum* . . ., non esse intelligenda de potestate remittendi et retinendi peccata in Sacramento Poenitentiae, sicut Ecclesia catholica ab initio semper intellexit; detorserit autem, contra institutionem huius Sacramenti, ad auctoritatem praedicandi Evangelium, a. s. Vgl. ibid. c. 2. Prop. Syn. Pistor. damn. 38.

Ueber die hier bezeichnete Lehre der Reformatoren vgl. *Bellarm.*, De Sacr. Poen. I, 9. *Tournely* l. c. a. 2. Möhler, Symbolik § 32 (S. 279): „Würden die Reformatoren durch die Taufe eine wirkliche innere Erneuerung und Heiligung des Menschen für möglich gehalten und diese mit der Rechtfertigung als eine Einheit aufgefaßt haben, so würde es ihnen auch einleuchtend gewesen sein, daß durch eine schwere Sünde die Gnade der Taufe verloren gehen könne, und die Buße wäre als ein zweites Sacrament anerkannt. Allein da sie die Rechtfertigung nur als Sündenvergebung und das Sacrament der Taufe als Siegel und Brief derselben auffassen, so währt die Wirkung der Taufe ununterbrochen fort. . . . Die Absolution ist daher auch weiter nichts als eine Erklärung, daß die Sünde vergeben sei." Conf. Aug. a. 12: Constat autem poenitentia his duabus partibus: Altera est contritio seu terrores conscientiae incussi conscientiae agnito peccato. Altera est fides, quae concipitur ex Evangelio seu absolutione, et credit propter Christum remitti peccata, et consolatur conscientiam, et ex terroribus liberat. Deinde sequi debent bona opera, quae sunt fructus poenitentiae. Vgl. oben § 119, 1. Die lutherischen Bekenntnißschriften zählen daher auch (mit Ausnahme der Apol. Conf. VII, 4) nur zwei Sacramente (Taufe und Abendmahl) auf, ebenso die der Reformirten. Vgl. *Luth.*, Catech. mai. P. IV, n. 74: Ex his iam clare vides Baptismum aeque et virtute et significatione sua tertium quoque Sacramentum comprehendere, quod poenitentiam appellare consueverunt: quae

proprie nihil aliud est quam Baptismus aut eius exercitium. Die bei den Lutheranern vielfach noch übliche „Absolution" soll nach obigen Erklärungen jedenfalls nicht die Bedeutung eines wirksamen (richterlichen) Sündennachlasses besitzen. Siehe unten n. 3. 7.

Gegen die Novatianer sowie gegen den häretischen Rigorismus der Montanisten wurden schon von den heiligen Vätern folgende Aussprüche der Heiligen Schrift geltend gemacht. Matth. 18, 18: Amen dico vobis: Quaecumque alligaveritis super terram, erunt ligata et in coelo; et quaecumque solveritis super terram, erunt soluta et in coelo (vgl. unten *Cypr.*, Ep. 57, 1). Matth. 16, 19 (S. 695). Joh. 20, 21—23 (S. 890). Einen Beweis für den göttlichen Ursprung der Absolutionsgewalt fanden die Väter auch in dem Verhalten des Apostels gegen den korinthischen Blutschänder (2 Kor. 2, 6—10 vgl. mit 1 Kor. 5, 3—5). 2 Kor. 2, 10: Cui autem aliquid donastis, et ego; nam et ego, quod donavi, si quid donavi, propter vos in persona Christi (*Ambr.*, De Poen. I, 16: Cum igitur Apostolus peccatum remiserit, quid vos [Novatiani] auctoritate dimittendum negatis? Quis reverentior Christi, Novatianus an Paulus? Sed noverat Paulus Dominum misericordem, noverat Dominum Iesum severitate magis discipulorum offensum quam misericordia).

Auch auf die Verheißungen, welche Gott den reuigen Sündern bereits im Alten Bunde gegeben, verwiesen die Väter. Diese, sagte man, könnten im Neuen Bunde, dem Bunde der Gnade, nicht unwirksam geworden sein. Is. 1, 16 ff. Ez. 18, 21; 33, 11 (§ 124, 1 b) vgl. mit 2 Petr. 3, 9. Ebenso allgemein lautet 1 Joh. 1, 9: Si confiteamur peccata nostra, fidelis est et iustus, ut remittat nobis peccata nostra et emundet nos ab omni iniquitate. In den Parabeln vom verlorenen Sohne, von der verlorenen Drachme, dem verirrten Schafe (Luc. K. 15) sowie in dem Gebete Christi am Kreuze (Luc. 23, 34) finden die heiligen Väter gleichfalls bündige Beweise gegen den novatianischen Rigorismus.

Cypr., Ep. 57 (al. 54), 1 (den in der Verfolgung Gefallenen pflege bei herannahender Todesgefahr und nachdem sie lange Zeit hindurch Buße gethan, die Lossprechung ertheilt zu werden; so berichten die afrikanischen Bischöfe dem Papst Cornelius): Nec enim fas erat aut permittebat paterna pietas et divina clementia, Ecclesiam pulsantibus claudi et dolentibus ac deprecantibus spei salutaris subsidium denegari, ut de saeculo recedentes sine communicatione et pace ad Dominum dimitterentur, quando permiserit ipse, qui legem dedit, ut ligata in terris etiam in coelis ligata essent, solvi autem possent illic, quae hic prius in Ecclesia solverentur. Die zeitweilig (wie in der römischen, so auch in der afrikanischen Kirche) befolgte Praxis, für gewisse schwere Sünden eine lebenslängliche Buße zu fordern (bezw. nur eine einmalige Lossprechung zu gewähren), sollte keine Einschränkung der Absolutionsgewalt der Kirche bedeuten. Zur Zeit der Verfolgung wurde sofort davon Abstand genommen. *Cypr.* l. c. c. 2: Merito enim trahebatur dolentium poenitentia tempore longiore, ut infirmis in exitu subveniretur, quamdiu quies et tranquillitas aderat, quae differre diu plangentium lacrymas et subvenire sero morientibus in infirmitate pateretur. At vero nunc non infirmis, sed fortibus pax necessaria est, nec morientibus, sed viventibus communicatio a nobis danda est; ut quos excitamus et hortamur ad proelium, non inermes et nudos relinquamus, sed protectione sanguinis et corporis Christi muniamus, et cum ad hoc fiat Eucharistia, ut possit accipientibus esse tutela, quos tutos esse contra adversarium volumus, munimento dominicae saturitatis armemus.

Ambr., De Poen. II, 4, 26: Omnibus conversis pollicetur (Dominus) veniam, quia scriptum est: *Omnis, quicumque invocaverit nomen Domini, salvus erit* (Ioël 2, 32). Ibid. I, 3: Distinctionem peccatorum facitis, quae solvenda a nobis putetis, et quae sine remedio esse arbitremini; sed Deus distinctionem non facit, qui misericordiam suam promisit omnibus, et relaxandi licentiam Sacerdotibus suis sine ulla exceptione concessit. Vgl. Can. Ap. 52 (51). Prop. Syn. Pistor. damn. 38. Weiteres über die Bekämpfung des novatianischen Rigorismus siehe Probst a. a. O. S. 331 ff. Herm. Jos. Schmitz, Die Bußbücher und die Bußdisciplin der Kirche (Mainz 1883) S. 15 ff. In Bezug auf die kirchliche Gewalt der Sündennachlassung im allgemeinen vgl. auch *Palmieri*, Tract. de poenitentia. Romae 1879. Schanz a. a. O. S. 504 ff.

Christus selbst ist es, welcher durch Vermittlung der Kirche (in dem Sacramente der Buße ebenso wie in der heiligen Taufe) die Sünden nachläßt; für den Sünder aber ist es eine unerläßliche Bedingung des Heiles, daß er von der Kirche diese Nachlassung zu erlangen suche. *Ambr.* l. c. I, 8: Cur baptizatis (Novatiani), si per hominem remitti peccata non licet? In Baptismo enim utique remissio peccatorum omnium est; quid interest, utrum per poenitentiam an per lavacrum hoc ius sibi datum Sacerdotes vindicent? Unum in utroque mysterium est. *Pacian.*, Ep. ad Sempr. 3: Quare sive baptizamus, sive ad poenitentiam cogimus, seu veniam petentibus relaxamus, Christo id auctore tractamus.

Aug., Serm. 392 (al. 49), 3: Nemo sibi dicat: Occulte ago (poenitentiam), apud Deum ago; novit Deus, qui mihi ignoscat, quia in corde meo ago. Ergo sine causa dictum est: *Quae solveritis in terra, soluta erunt in coelo?* Ergo sine causa sunt claves datae Ecclesiae Dei? Frustramus Evangelium, frustramus verba Christi? *Leo M.*, Ep. 108 (al. 83), 2: Multiplex misericordia Dei ita lapsibus subvenit humanis, ut non solum per Baptismi gratiam, sed etiam per Poenitentiae medicinam spes vitae reparetur aeternae, ut, qui regenerationis dona violassent, proprio se iudicio condemnantes, ad remissionem criminum pervenirent: sic divinae bonitatis praesidiis ordinatis, ut indulgentia Dei nisi supplicationibus Sacerdotum nequeat obtineri. Mediator enim Dei et hominum, homo Christus Iesus, hanc Praepositis Ecclesiae tradidit potestatem, ut et confitentibus actionem poenitentiae darent, et eosdem salubri satisfactione purgatos ad communionem Sacramentorum per ianuam reconciliationis admitterent. Cui utique operi incessabiliter ipse Salvator intervenit, nec umquam ab his abest, quae ministris suis exsequenda commisit, dicens: *Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi*, ut si quid per servitutem nostram bono ordine et gratulando impletur effectu, non ambigamus per Spiritum Sanctum fuisse donatum. Vgl. oben S. 786 f.

Einige Stellen der Heiligen Schrift, in welchen von nicht vergebbaren Sünden die Rede zu sein scheint (Matth. 12, 31 ff. Hebr. 6, 4—6), sind nicht im novatianischen Sinne zu verstehen, als ob es bei Gott an Gnade für solche Sünden gebräche oder der Kirche die Gewalt der Lossprechung in Bezug auf dieselben mangelte. Jene Sünden werden vielmehr als solche bezeichnet, welche thatsächlich keine Vergebung finden, weil sie, wie schon der hl. Augustinus nachweist, ihrer Natur nach die zeitweilige oder beständige Unbußfertigkeit des Sünders einschließen, also der Wirksamkeit der rechtfertigenden Gnade direct widerstreben (die sogen. Sünden gegen den Heiligen Geist oder die Bosheitssünden). Dabei bleibt

jedoch die Möglichkeit der Bekehrung und des Sündennachlasses auch hier bestehen, solange der Mensch im diesseitigen Prüfungszustande (in statu viatoris) sich befindet. *Aug.,* Retr. I, 19, 7: De quocumque pessimo, in hac vita constituto, non est utique desperandum; nec pro illo imprudenter oratur, de quo non desperatur.

Vgl. *Bonav.,* Brevil. P. III, c. 11. *S. Thom.* 2, 2, q. 14, a. 1. 3 (Simar, Moraltheol. [3. Aufl.] S. 197 f.); 3, q. 86, a. 1: Hoc quod aliquod peccatum per poenitentiam tolli non possit, potest contingere dupliciter: uno modo quia aliquis de peccato poenitere non posset; alio modo quia poenitentia non posset delere peccatum. Primo quidem modo non possunt per poenitentiam deleri peccata daemonum et etiam hominum damnatorum, quia affectus eorum sunt confirmati in malo, ita quod non potest eis displicere peccatum, in quantum est culpa. . . . Tale autem non potest esse aliquod peccatum hominis viatoris, cuius liberum arbitrium flexibile est ad bonum et ad malum. Unde dicere, quod aliquod peccatum sit in hac vita, de quo quis poenitere non possit, erroneum est, primo quidem quia per hoc tolleretur libertas arbitrii; secundo quia per hoc derogaretur virtuti gratiae, per quam moveri potest cor cuiuscumque peccatoris ad poenitendum. . . . Quod autem secundo modo non possit per veram poenitentiam aliquod peccatum remitti, est etiam erroneum; primo quidem quia repugnat divinae misericordiae, de qua dicitur Ioel 2, 13, quod *benignus et misericors est, et patiens, et multae misericordiae, et praestabilis super malitia;* vinceretur enim quodammodo Deus ab homine, si homo peccatum vellet deleri, quod Deus delere non vellet. Secundo quia hoc derogaret virtuti passionis Christi, per quam Poenitentia operatur, sicut et cetera Sacramenta. . . . Unde simpliciter dicendum est, quod omne peccatum in hac vita per poenitentiam veram deleri potest. Ibid. a. 3: Illud verbum vel blasphemia contra Spiritum Sanctum (Matth. 12, 32) est finalis impoenitentia, ut Augustinus dicit in lib. de Verb. Dom. Serm. 11, 12. 13; quae penitus irremissibilis est, quia post finem huius vitae non est remissio peccatorum; vel si intelligatur per blasphemiam Spiritus Sancti peccatum, quod fit ex certa malitia, vel etiam ipsa blasphemia Spiritus Sancti dicitur non remitti, scilicet de facili; vel quia tale peccatum non habet in se causam excusationis; vel quia pro tali peccato punitur aliquis et in hoc saeculo et in futuro.

3. Die Stelle der Materie (quasi materia) nehmen bei dem Sacramente der Buße drei sittliche Acte des Büßenden selbst ein, welche theils die zu erlangende Nachlassung der Sünden vorbereiten, theils die erlangte vollenden sollen. Ersteres gilt von der Reue und der Beichte, letzteres von der Genugthuung. Diese Sätze hat das Tridentinum ausdrücklich definirt, im Gegensatz zu der Lehre der Reformatoren von der Rechtfertigung und Buße. Vor dem Tridentinum wurde auch von katholischen Theologen darüber gestritten, wie das Verhältniß der genannten Acte des Büßers zum Wesen des Sacramentes näher zu bestimmen sei. Seitdem wird allgemein gelehrt, Reue und Beichte seien die wesentlichen Bestandtheile (partes *essentiales*) der Materie des Sacramentes; die Genugthuung sei nur ein integrirender Bestandtheil derselben, d. h. sie sei nothwendig kraft göttlicher Vorschrift und zur Erlangung der vollen Wirkungen des Sacramentes, ohne jedoch an sich die Gültigkeit des Empfanges (bezw. der Spendung) zu bedingen. Die Absolution des Priesters ist die Form des Sacramentes.

Sie hat nicht (wie die Reformatoren lehrten) eine bloß declarative Bedeutung, sondern besitzt den Charakter eines wirksamen richterlichen Spruches, durch welchen die Sünde nachgelassen bezw. die heiligende Gnade ertheilt wird. Wie bei allen Sacramenten, so ist also auch hier die Form eine consecratorische (siehe § 142, 2).

Florent. Decr. pro Armen.: Quartum Sacramentum est Poenitentia, cuius *quasi materia* sunt *actus poenitentis*, qui in tres distinguuntur partes. Trid. Sess. 14, c. 3: Docet praeterea s. Synodus Sacramenti Poenitentiae *formam*, in qua praecipue *ipsius vis sita est, in illis ministri verbis* positam esse: *Ego te absolvo* etc., quibus quidem de Ecclesiae sanctae more preces quaedam laudabiliter adiunguntur; ad ipsius tamen formae essentiam nequaquam spectant, neque ad ipsius Sacramenti administrationem sunt necessariae. Sunt autem *quasi materia* huius Sacramenti ipsius poenitentis actus, nempe *Contritio, Confessio* et *Satisfactio.* Qui quatenus in *poenitente* ad *integritatem Sacramenti,* ad plenamque et perfectam peccatorum remissionem ex Dei institutione requiruntur, hac ratione *Poenitentiae partes* dicuntur. Ibid. c. 6: Quamvis autem *absolutio* sacerdotis alieni beneficii sit dispensatio, tamen non est solum nudum ministerium vel annuntiandi Evangelium vel declarandi remissa esse peccata, sed *ad instar actus iudicialis*, quo ab ipso velut a iudice sententia pronuntiatur. Ibid. can. 4: Si quis negaverit, ad integram et perfectam peccatorum remissionem requiri tres actus in poenitente quasi materiam Sacramenti Poenitentiae, videlicet Contritionem, Confessionem et Satisfactionem, quae tres Poenitentiae partes dicuntur; aut dixerit, duas tantum esse Poenitentiae partes, terrores scilicet incussos conscientiae, agnito peccato, et fidem conceptam ex Evangelio vel absolutione, qua credit quis sibi per Christum remissa peccata, a. s. Ibid. can. 9: Si quis dixerit, Absolutionem sacramentalem sacerdotis non esse actum iudicialem, sed nudum ministerium pronuntiandi et declarandi, remissa esse peccata confitenti, modo tamen credat se esse absolutum; aut sacerdos non serio, sed ioco absolvat; aut dixerit non requiri Confessionem poenitentis, ut sacerdos eum absolvere possit, a. s.

Wenn manche mittelalterliche Theologen der Absolution eine declaratorische Bedeutung beilegten (Petrus Lombardus, Bonaventura, Alex. v. Hales u. a.), so wollten sie damit nicht (wie die Reformatoren) die Nothwendigkeit des Bußsacramentes und der Absolution zur Erlangung des Sündennachlasses oder die richterliche Absolutionsgewalt der Kirche bestreiten. Sie gingen vielmehr dabei von der Ansicht aus, daß zum würdigen Empfange des Bußsacramentes die vollkommene Reue erforderlich sei, welche schon vor dem wirklichen Empfange des Sacramentes die Sünden tilge, jedoch unter der Bedingung, daß der richterliche Spruch des Priesters (die Absolution), die Vergebung der Sünden sei von Gott gewährt, von den Pönitenten nachgesucht werde. Jene Ansicht in Bezug auf die Reue wurde seitdem von der kirchlichen Wissenschaft aufgegeben. Siehe unten n. 4. Schanz a. a. O. S. 524 ff.

Ueber den Ausdruck „quasi materia" siehe Cat. Rom. P. II, c. 5, q. 13: Neque vero hi actus „quasi materia" a s. Synodo appellantur, quia verae materiae rationem non habeant; sed quia eius generis materiae non sint, quae extrinsecus adhibeatur, ut aqua in Baptismo et chrisma in Confirmatione. Die Sünden des Pönitenten werden auch wohl „materia *circa quam*" von den Theologen genannt. Ibid.: Quod autem ab aliis dictum est peccata ipsa huius Sacramenti materiam esse, nihil plane diversum dici videbitur, si diligenter

attendamus. Ut enim ignis materiam ligna esse dicimus, quae vi ignis consumuntur: ita peccata, quae poenitentia delentur, recte huius Sacramenti materia vocari possunt.

Obwohl diese Acte vom Pönitenten gesetzt werden, wird doch der Priester mit Recht der Spender des Bußsacramentes genannt, weil er die Form zu jener Materie hinzufügt und ihr dadurch erst sacramentalen Charakter verleiht. Daß jene sittlichen, der Gnade Gottes entstammenden Acte des Pönitenten hier die sacramentale Materie bilden, entspricht durchaus dem Wesen und Zwecke des Sacramentes als eines Mittels der Rechtfertigung für solche, die persönliche Sünden begangen. Auch sind ja jene Acte etwas sinnlich Wahrnehmbares (signum *sensibile*) und können darum wohl Bestandtheile eines sacramentalen Zeichens sein.

S. Thom. 3, q. 84, a. 1: Manifestum est autem, quod in Poenitentia ita res gesta sit, quod aliquid sanctum significatur tam ex parte peccatoris poenitentis, quam ex parte sacerdotis absolventis; nam peccator poenitens per ea, quae facit et dicit, ostendit cor suum a peccato recessisse; similiter etiam sacerdos per ea, quae agit et dicit circa poenitentem, significat opus Dei remittentis peccata. Unde manifestum est, quod Poenitentia, quae in Ecclesia agitur, est Sacramentum. Ibid. ad 2: In Sacramentis, quae habent corporalem materiam, oportet quod illa materia adhibeatur a ministro Ecclesiae, qui gerit personam Christi, in signum, quod excellentia virtutis in Sacramento operantis est a Christo. In Sacramento autem Poenitentiae . . . sunt actus humani pro materia, qui proveniunt ex inspiratione interna; unde materia non adhibetur a ministro, sed a Deo interius operante; sed complementum Sacramenti exhibet minister, dum poenitentem absolvit. Ibid. q. 86, a. 6: Omne (autem) Sacramentum producit effectum suum non solum virtute formae, sed etiam virtute materiae; ex utroque enim est unum Sacramentum. . . . Unde sicut remissio culpae fit in Baptismo non solum virtute formae, sed etiam virtute materiae, scilicet aquae, principalius tamen virtute formae, ex qua et ipsa aqua virtutem recipit; ita etiam remissio culpae est effectus Poenitentiae principalius quidem ex virtute clavium, quas habent ministri, ex quorum parte accipitur id, quod est formale in hoc Sacramento; . . . secundario autem ex vi actuum poenitentis pertinentium ad virtutem poenitentiae; tamen prout hi actus aliqualiter ordinantur ad claves Ecclesiae. Vgl. *Bellarm.* l. c. I, 15—20. *Tournely* l. c. q. 2, a. 2. 3.

4. Aus dem Wesen der Rechtfertigung, welche durch das Bußsacrament erlangt werden soll, erklärt es sich, daß die Reue einen absolut nothwendigen Bestandtheil des letztern bildet. Sie war und ist allzeit und unter allen Umständen eine unerläßliche Vorbedingung des Sündennachlasses und der Heiligung für die mit persönlichen Sünden Behafteten (§ 119, 3). Hieraus ergibt sich zugleich die kirchliche Lehre von dem Wesen dieser Reue. Sie besteht nicht, wie die Reformatoren annahmen, in einer bloßen Gewissensangst über die begangenen Sünden (terrores conscientiae incussi, agnito peccato). Ihr Zweck ist vielmehr eine innere Losschälung des Willens von der Sünde oder eine innere sittliche Umwandlung des Sünders (aversio a peccato, conversio ad Deum), wodurch dieser für die übernatürliche Lebensverbindung mit Gott in der heiligmachenden Gnade empfänglich wird. Sie ist darum ein aus übernatürlichen Motiven entspringendes Bedauern und Ver-

abscheuen der begangenen Sünden, mit welchem sich der Vorsatz der Lebensbesserung verbindet (a).

Die viel bestrittene Frage, ob zum würdigen Empfange des Bußsacramentes die sogen. vollkommene Reue (contritio *perfecta*) erforderlich sei, oder ob dazu die unvollkommene Reue (attritio) genüge, ist bis dahin vom kirchlichen Lehramte nicht direct und positiv entschieden worden (vgl. unten Prop. Syn. Pistor. damn. 36). Nach der jetzt in der kirchlichen Wissenschaft allgemein angenommenen Auffassung ist die vollkommene Reue nicht unerläßlich. Schon vor dem Tridentinum war diese Ansicht in den kirchlichen Schulen die vorherrschende geworden; das Concil selbst traf keine Entscheidung; jedoch lehrten sehr hervorragende Theologen, welche dem Concil beiwohnten (wie Canus, Andr. Vega, Domin. Soto), die unvollkommene Reue genüge, und dieser Meinung schlossen sich auch die meisten nachtridentinischen Theologen an. Dabei wird jedoch in Bezug auf das Wesen dieser unvollkommenen Reue jetzt allgemein vorausgesetzt, daß sie irgend einen Grad der begehrlichen oder auch der wohlwollenden Liebe Gottes (caritas *imperfecta* vel *perfecta*) als Motiv mit einschließen müsse (bezw. ihrer Natur nach thatsächlich einschließe), wenn sie als Bestandtheil des Bußsacramentes genügen soll (b).

a) Trid. Sess. 14, c. 4: Contritio, quae primum locum inter dictos poenitentis actus habet, animi dolor ac detestatio est de peccato commisso, cum proposito non peccandi de cetero. Fuit autem quovis tempore ad impetrandam veniam peccatorum hic Contritionis motus necessarius; et in homine post Baptismum lapso ita demum praeparat ad remissionem peccatorum, si cum fiducia divinae misericordiae et voto praestandi reliqua coniunctus sit, quae ad rite suscipiendum hoc Sacramentum requiruntur. Ibid. can. 4 (S. 883). Can. 5: Si quis dixerit, eam Contritionem, quae paratur per discussionem, collectionem et detestationem peccatorum, qua quis recogitat annos suos in amaritudine animae suae, ponderando peccatorum suorum gravitatem, multitudinem, foeditatem, amissionem aeternae beatitudinis et aeternae damnationis incursum, cum proposito melioris vitae, non esse verum et utilem dolorem nec praeparare ad gratiam, sed facere hominem hypocritam et magis peccatorem, demum illam esse dolorem coactum et non liberum et voluntarium, a. s. Näheres hierüber siehe oben § 119, 2. Ueber die Eigenschaften der Uebernatürlichkeit, Innerlichkeit und Allgemeinheit, welche die Reue besitzen muß, vgl. Simar, Moraltheologie (3. Aufl.) S. 377 ff.

b) Trid. l. c. c. 4: Docet praeterea, etsi *Contritionem* hanc aliquando *caritate perfectam* esse contingat *hominemque Deo reconciliare, priusquam hoc Sacramentum actu suscipiatur;* ipsam nihilominus reconciliationem ipsi Contritioni, *sine Sacramenti voto, quod in illa includitur,* non esse adscribendam. Illam vero Contritionem *imperfectam*, quae *Attritio* dicitur, quoniam vel ex turpitudinis peccati consideratione vel ex gehennae et poenarum metu communiter concipitur, si voluntatem peccandi excludat, cum spe veniae, declarat non solum non facere hominem hypocritam et magis peccatorem, verum etiam *donum Dei* esse et *Spiritus Sancti impulsum,* non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis, *quo poenitens adiutus viam sibi ad iustitiam parat.* Et quamvis sine Sacramento Poenitentiae per se ad iustificationem perducere

peccatorem nequeat, tamen eum ad Dei gratiam in Sacramento Poenitentiae impetrandam *disponit.* Cat. Rom. P. II, c. 5, q. 37.

Aus diesen letzten Worten ist nicht mit Bestimmtheit erkennbar, ob die unvollkommene Reue als genügende nächste Disposition für den Empfang des Bußsacramentes oder nur als eine entferntere (durch die vollkommene Reue nothwendig zu ergänzende) Vorbereitung auf denselben zu betrachten sei (*Bened. XIV.*, De Syn. dioec. VII, 13, 7); somit war auch durch obige Erklärung des Tridentinums die Frage nicht direct und deutlich entschieden, ob die vollkommene Reue zum würdigen Empfange des Bußsacramentes unerläßlich sei. Auch war über das Wesen der unvollkommenen Reue hiermit keine dogmatische Entscheidung gegeben. Das Concil beabsichtigte mit den obengenannten Worten nur, die Lehre der Reformatoren zurückzuweisen, daß die Reue sündhaft sei, welche aus Furcht vor den Höllenstrafen (timor servilis) entspringt (*Bened. XIV.* l. c. *Pallav.*, Hist. Conc. Trid. XII, 10, 25). Daher wurde auch noch nach dem Tridentinum unter den Theologen darüber gestritten, ob die unvollkommene Reue, wenn sie als (nächste) Disposition zum Empfange des Bußsacramentes genügen soll, nothwendig einen Act der (vollkommenen oder unvollkommenen) Liebe Gottes einschließen müsse. Selbst noch durch ein Decret Alexanders VII. (vom Jahre 1667) wurden die beiden in dieser Frage einander entgegenstehenden Meinungen freigegeben (Sanctitas sua . . . praecipit cunctis et singulis fidelibus . . . ut non audeant alicuius theologicae censurae, alteriusve iniuriae aut contumeliae nota taxare alterutram sententiam, sive negantem necessitatem aliqualis dilectionis Dei in praefata attritione ex metu gehennae concepta, quae hodie inter scholasticos communior videtur, sive asserentem dictae dilectionis necessitatem, donec ab hac sancta Sede fuerit aliquid hac in re definitum). Die letzte Entscheidung des Apostolischen Stuhles ist die gegen die Synode von Pistoja gerichtete (Prop. 36): Doctrina Synodi . . . sic intellecta, ut non solum contritio imperfecta, quae passim attritionis nomine donatur, etiam quae iuncta sit cum dilectione, qua homo incipit diligere Deum tamquam omnis iustitiae fontem, nec modo contritio caritate formata, sed et fervor caritatis dominantis, et ille quidem diuturno experimento per favorem in operibus bonis probatus, generaliter et absolute requiratur, ut homo ad Sacramenta et speciatim poenitentes ad absolutionis beneficium admittantur: falsa, temeraria, quietis animarum perturbativa, tutae ac probatae in Ecclesia praxi contraria, Sacramenti efficaciae detrahens et iniuriosa.

Schon vor dem Tridentinum war die Ansicht bei den Theologen in allgemeine Aufnahme gekommen, daß die unvollkommene Reue zum Empfange des Bußsacramentes genüge; dabei wurde jedoch unterstellt, daß eine solche Reue immer mit irgend einem, wenn auch nur geringen Grade der wohlwollenden Liebe Gottes (caritas *perfecta*) verbunden sei (vgl. *Morin.*, Comm. etc. de Poen. VIII, 4, 2. *Bened. XIV.* l. c. n. 6). Die beiden Dominikaner Franc. Victoria und Domin. Soto lehrten zuerst, auch die ausschließlich aus Furcht vor den Höllenstrafen entsprungene Reue (attritio *mere servilis*) sei zu dem genannten Zwecke genügend, wofern der Pönitent dieselbe in gutem Glauben (bona fide) für eine aus der Liebe Gottes hervorgegangene Reue halte. Dieser Ansicht trat auch Melchior Canus bei, jedoch ohne die zuletzt genannte Einschränkung anzunehmen (*Melch. Can.*, Rel. de Poen. P. V), und zwar mit Recht, wie Suarez (In P. III disp. 23, sect. 5, n. 15) bemerkt. Denn die subjective Meinung des Empfängers kann nicht maßgebend sein, wo es sich um die (objectiven) Bedingungen des gültigen Sacramentenempfanges handelt. Durch den Einfluß des Suarez und

Vasquez fand die genannte Lehrmeinung bald die allgemeinste Verbreitung; jedoch wurde sie zunächst nur als eine opinio probabilis geltend gemacht und darum mit der Einschränkung, daß es bei drohender Todesgefahr strenge Pflicht sei, durch vollkommene Reue sich auf das Bußsacrament vorzubereiten (*Suar.* l. c. disp. 15, sect. 4, n. 17: Nam licet sit probabilis opinio, Attritionem coniunctam cum Sacramento sufficere ad iustificationem; tamen non est certa et potest esse falsa. Quod si fortasse in re ita est, probabilis ista existimatio non sufficit, ut homo salvetur. Ergo qui sciens et videns ita se mori permittit, voluntarie exponit se periculo morali aeternae damnationis. Nam ubi est morale dubium, est morale periculum, praesertim in re tam gravi. Hic autem est morale dubium, cum illa opinio nec valde antiqua nec multum communis sit).

Spätere Theologen behaupteten, es sei gewiß, daß die attritio mere servilis, auch ohne daß ihr irgend ein Act der Liebe Gottes beigemischt sei, zum Empfange des Bußsacramentes genüge, und die gegentheilige Ansicht stehe mit dem Tridentinum (Sess. 14, c. 4) in Widerspruch. Letzteres war jedenfalls unbegründet, da das Tridentinum mit der vorliegenden Controverse sich nicht zu befassen beabsichtigte (*Pallav.* l. c. *Bened. XIV.* l. c. n. 7. *Tournely* l. c. q. 5, a. 2), wie denn auch von hervorragenden Theologen, welche dem Concil zu Trient beigewohnt hatten, die Frage als eine offene behandelt wurde. Die Richtigkeit dieser Auffassung beweist auch das obengenannte Decret Alexanders VII.

Heute scheint darin eine Einigung der Ansichten erzielt zu sein, daß man zwischen vollkommener und unvollkommener Liebe Gottes unterscheidet und dann annimmt, mit der attritio müsse nothwendig irgend ein Grad (oder ein Anfang) der einen oder der andern Liebe verbunden sein, oder ein solcher sei vielmehr mit der attritio, wie das Tridentinum sie versteht, an sich schon gegeben. Das Concil setzt nämlich voraus, daß die unvollkommene Reue aus sittlichem Abscheu wider die Sünde (als Beleidigung Gottes) oder aus einer sittlichen Furcht (timor *servilis,* nicht *serviliter servilis*) entspringt, kraft deren der Sünder in den ihm drohenden Höllenstrafen die Gerechtigkeit Gottes anerkennt und von der Sünde selbst mit seinem Willen sich lossagt. In beiden Fällen schließt die attritio eine Hinwendung des Sünders zu Gott ein (conversio ad Deum), deren wesentlicher Charakter mindestens als ein Anfang der Liebe Gottes (Werthschätzung Gottes als des höchsten Gutes, sei es an sich oder für den Menschen) bezeichnet werden muß.

Diese Auffassung scheint auch durch das bestätigt zu werden, was das Tridentinum über die zum Empfange der Taufe bei Erwachsenen nothwendige Vorbereitung lehrt. Unter den hier erforderlichen Dispositionen wird auch ein Anfang der Liebe Gottes vom Concil genannt (Sess. 6, c. 6: illumque tamquam omnis iustitiae fontem diligere incipiunt). Als „Quelle der Gerechtigkeit“ kann man Gott lieben amore *benevolentiae* (sofern er an sich die Heiligkeit selbst, das höchste Gut ist; dies ist die vollkommene Liebe) oder auch amore *concupiscentiae* (sofern er für den Menschen die Quelle der Gerechtigkeit, das höchste Gut ist; die unvollkommene Liebe). Ein Anfang der Liebe in dem einen oder andern Sinne ist mithin eine unerläßliche Bedingung der Rechtfertigung des Sünders im Sacramente der Taufe. Da es sich nun im Bußsacramente um einen ganz analogen Vorgang handelt, so dürfte die genannte Erklärung des Concils auch auf diesen mit Recht bezogen werden. Vgl. *Bellarm.,* De Sacr. Poen. II, 17. 18. *Bened. XIV.* l. c. VII, 13. *Tournely* l. c. q. 4. 5. *Viva,* Damn. thes. etc. Prop. 15 ab *Alex. VIII.* damn. (p. 432. 443). *Petav.,* De Poen. VII, 16. Deharbe, Die vollkommene Liebe Gottes in

ihrem Gegensatz zur unvollkommenen (Regensb. 1856) S. 209 ff. Oswald, Die dogm. Lehre von den heil. Sacram. II, 78. Katholik 1897, I, 48. 97.

Aus dem Bisherigen ergibt sich, in welchem Sinne der Begriff der unvollkommenen Reue, welche als Vorbereitung auf die sacramentale Lossprechung dienen soll, nicht aufzufassen sei. Es ist darunter nicht etwa eine Reue zu verstehen, welche aus bloß natürlichen Motiven entspringt und ohne Beihülfe der Gnade zu stande kommt (vgl. Trid. Sess. 14, c. 4; Sess. 6, can. 3. Prop. ab *Innoc. XI.* damn. n. 57: Probabile est sufficere attritionem naturalem, modo honestam. Vgl. oben S. 602 ff.). Auch nicht in dem Sinne wird diese Reue eine unvollkommene genannt, als ob sie etwa nicht in einem ernsten und entschiedenen Wollen, sondern nur in einem bloßen Wunsche oder einer bloßen Velleität bestände. Jede wahre Reue ist ihrer Natur nach ein entschiedener sittlicher Willensact oder Willenszustand. Endlich ist der Unterschied der vollkommenen und der unvollkommenen Reue auch nicht in dem Grade der Intensivität des Reueschmerzes zu suchen. Die Mitbetheiligung des Gefühles bedingt ebensowenig das Wesen der Reue wie das irgend einer andern Tugend (Cat. Rom. l. c. n. 24: Quod autem contritio dolore definita est, monendi sunt fideles, ne arbitrentur eum dolorem corporis sensu percipi. Contritio enim est voluntatis actio. Et sanctus Augustinus testatur dolorem poenitentiae comitem esse, non poenitentiam. Ibid. q. 28: Saepe enim usu venit, ut quae sensibus subiecta sunt, magis quam spiritualia nos afficiant. Quare nonnulli interdum maiorem ex filiorum obitu, quam ex peccati turpitudine doloris sensum capiunt). Die vollkommene Reue ist vielmehr diejenige, deren vorwiegendes oder entscheidendes Motiv die sogen. vollkommene oder wohlwollende Liebe Gottes (amor *benevolentiae*, caritas) bildet, wobei also nicht ausgeschlossen ist, daß auch das Motiv der begehrlichen (unvollkommenen) Liebe in untergeordneter Weise auf den Willen bestimmend einwirkt. Unvollkommen wird die Reue genannt, wenn nicht diese Liebe Gottes, sondern andere dem Glauben entspringende Erwägungen, insbesondere die Erkenntniß der Häßlichkeit der Sünde als einer Beleidigung Gottes, die Furcht vor den ewigen Strafen, das Bedauern über den Verlust der himmlischen Seligkeit u. dgl., das entscheidende oder vorwiegende Motiv der Verabscheuung der begangenen Sünden und des Vorsatzes der Lebensbesserung bilden.

Vermöge der vollkommenen Liebe Gottes, welche sie einschließt, besitzt die vollkommene Reue auch die vom Tridentinum beschriebene Kraft, die Sünde zu tilgen, vor dem wirklichen Empfang des Bußsacramentes. Vgl. *S. Thom.*, Suppl. III, q. 1—5. *Palmieri*, Tract. de Poenitentia (Rom. 1879) p. 249: Huiusmodi detestatio et propositum ex motivo caritatis (die contritio) vel est actus proprius caritatis, quia detestatur peccatum, prout est contra bonum Dei in se super omnia dilectum vel saltem certe supponit actum formalem caritatis, a quo determinatur: unde habetur sic conversio hominis ad Deum per formalem caritatem. Atqui conversio hominis ad Deum per caritatem est in praesenti Providentiae ordine proxima dispositio ad iustificationem et cum ea infallibiliter coniuncta. Vgl. Prop. *Baii* damn. n. 31—33. 70. 71. Siehe oben § 119, 3. 6 über die Beziehung der Todsünde zur Gnade und Liebe Gottes und unten n. 10.

5. Der zweite wesentliche Bestandtheil des Bußsacramentes ist die Beichte (confessio), d. i. das Bekenntniß der (nach der Taufe) begangenen Sünden, welches der Büßende vor dem dazu verordneten Priester ablegt, um kraft der

Schlüsselgewalt der Kirche die Lossprechung von seiner Sündenschuld (absolutio) zu erlangen. Die göttliche Einsetzung der Beichte hat die Kirche stets in den Worten Christi gefunden, in welchen er den Aposteln und ihren Nachfolgern im Priesteramte die Gewalt, von Sünden loszusprechen oder auch diese Lossprechung zu verweigern, übertrug (Joh. 20, 23). Der rechtmäßige Gebrauch dieser Gewalt soll und kann nur in Form eines richterlichen Urtheiles geschehen, welches auf eine genügende Kenntniß des Thatbestandes, d. i. des Seelenzustandes des Pönitenten, sich gründet. Diese kann aber der zu jenem Gerichte von Gott berufene Priester schlechthin nur durch die aufrichtige, die einzelnen Momente der Sündenschuld (die begangenen schweren Sünden) vollständig aufdeckende Selbstanklage des Pönitenten gewinnen. Ohne eine solche wäre der Spender des Bußsacramentes auch nicht in der Lage, die der Schuld des Büßenden entsprechende Genugthuung (satisfactio) bestimmen und demselben für seine Seelenkrankheiten dienliche Heilmittel darbieten zu können.

Als ein Bestandtheil der zum Heile erforderlichen Buße wird die Beichte auch durch die Tradition von Anfang an aufs deutlichste bezeugt. In diesem Punkte stimmen auch die schismatischen Griechen und die übrigen morgenländischen Secten mit der abendländischen Kirche überein. Die in der Bußdisciplin der Kirche im Verlaufe der Zeiten eingetretenen Veränderungen betrafen nur die Frage des öffentlichen Sündenbekenntnisses und der öffentlichen Bußerstehung, nicht aber das sacramentale Sündenbekenntniß an sich. Die Nothwendigkeit der Beichte (bezw. ihre göttliche Einsetzung) wurde zuerst von einzelnen revolutionären Secten des Mittelalters (Katharer, Begharden, Flagellanten, Waldenser), dann von Wicleff und den Reformatoren bestritten. Calvin stellte auch zuerst die Behauptung auf, die Beichte sei erst im 13. Jahrhundert durch Papst Innocenz III. eingeführt worden. In Wahrheit wurde durch das betreffende Decret des vierten Lateranconcils (Omnis utriusque sexus fidelis) den Gläubigen vorgeschrieben, mindestens jährlich einmal das Bußsacrament zu empfangen (saltem semel in anno . . . confiteantur). Es konnte überhaupt von denjenigen, welche die göttliche Einsetzung der Beichte bestritten, noch niemals nachgewiesen werden, wann und wo die Kirche dieselbe eingeführt habe; und doch müßte dieser Nachweis leicht zu erbringen sein, wenn es sich wirklich um eine erst nach dem apostolischen Zeitalter aufgekommene „Neuerung" handelte, und zwar um eine Neuerung von so tief einschneidender Bedeutung, wie für die Kirche im ganzen, so auch für alle einzelnen Glieder derselben, Priester und Laien.

Prop. *Wicleff.* damn. n. 7: Si homo fuerit debite contritus, omnis confessio exterior est sibi superflua et inutilis. Prop. *Petri Oxomens.* damn. (a. 1479) n. 1: Peccata mortalia, quantum ad culpam et poenam alterius saeculi, delentur per solam cordis contritionem, sine ordine ad claves. Prop. 2: Confessio de peccatis in specie fuit ex aliquo statuto utilis Ecclesiae, non de iure divino. Trid. Sess. 14, c. 1 (n. 2); c. 5: Ex institutione Sacramenti Poenitentiae iam explicata universa Ecclesia semper intellexit, *institutam*

etiam esse *a Domino integram peccatorum Confessionem*, et omnibus post Baptismum lapsis *iure divino necessariam* exsistere; quia Dominus noster Iesus Christus, e terris ascensurus ad coelos, sacerdotes sui ipsius vicarios reliquit, tamquam *praesides* et *iudices*, ad quos omnia mortalia crimina deferantur, in quae Christi fideles ceciderint; quo, pro potestate clavium, remissionis aut retentionis peccatorum sententiam pronuntient. Constat enim sacerdotes *iudicium hoc*, *incognita causa*, *exercere non potuisse* neque aequitatem quidem illos in *poenis iniungendis* servare potuisse, si in genere dumtaxat et non potius *in specie* ac *singillatim* sua ipsi peccata declarassent. Can. 6: Si quis negaverit, Confessionem sacramentalem vel institutam vel ad salutem necessariam esse iure divino; aut dixerit, modum secrete confitendi soli sacerdoti, quem Ecclesia catholica ab initio semper observavit et observat, alienum esse ab institutione et mandato Christi et inventum esse humanum, a. s. Cat. Rom. l. c. q. 36—53.

Joh. 20, 21: Dixit ergo eis iterum: Pax vobis! Sicut misit me Pater, et ego mitto vos. (22) Haec cum dixisset, insufflavit et dixit eis: Accipite Spiritum Sanctum! (23) Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt. Außerdem verweisen manche Theologen noch auf folgende Stellen:

Apg. 19, 18: Multique credentium veniebant, confitentes et annuntiantes actus suos. 2 Kor. 5, 18: Omnia autem ex Deo, qui nos reconciliavit sibi per Christum, et dedit nobis ministerium reconciliationis. Jac. 5, 16: Confitemini ergo alterutrum peccata vestra, et orate pro invicem, ut salvemini. 1 Joh. 1, 9: Si confiteamur peccata nostra, fidelis est et iustus, ut remittat nobis peccata nostra, et emundet nos ab omni iniquitate. Vgl. *Bellarm.* l. c. III, 2, 4. *Tournely* l. c. q. 6, a. 2.

Schon Irenäus und Tertullian heben hervor, daß manchmal Sünder aus falscher Scham sich zum Bekenntniß ihrer Sünden nicht entschließen können und dadurch des Heiles verlustig gehen. Es handelt sich also hier offenbar um ein vor einem menschlichen Richter, nicht bloß vor Gott, abzulegendes Sündenbekenntniß. Auch lehrt Tertullian ausdrücklich, daß das Bekenntniß der Sünden ein nothwendiger Bestandtheil der heilbringenden Buße sei.

Orig., In Luc. 2, 35 hom. 17: „Wenn wir unsere Sünden nicht nur vor Gott, sondern auch vor denjenigen bekannt haben, welche unsere Wunden und Sünden heilen können, so werden unsere Sünden getilgt werden." *Iren.*, Adv. haer. I, 13, 7: Talia autem dicentes et operantes (Gnostici) et in iis quoque, quae sunt secundum nos regiones Rhodanenses, multas seduxerunt mulieres, quae cauterizatas conscientias habentes quaedam quidem etiam in manifesto exomologesin faciunt; quaedam autem reverentes hoc ipsum, in silentio sensim semetipsas retrahunt desperantes a vita Dei. . . . *Tert.*, De poen. 8: Tantum relevat confessio delictorum, quantum dissimulatio exaggerat. Confessio enim satisfactionis consilium est, dissimulatio contumaciae. Ibid. c. 10: Plerosque hoc opus, ut publicationem sui, aut suffugere aut de die in diem differre tamen praesumo; pudoris magis memores quam salutis, velut illi, qui in partibus verecundioribus corporis contracta vexatione conscientiam medentium vitant, et ita cum erubescentia sua pereunt.

Der hl. Cyprian tadelt es strenge, daß die in der Verfolgung Gefallenen vielfach, ohne vorher gebeichtet und die priesterliche Lossprechung erlangt zu haben, die heilige Communion empfangen. De laps. 16 (al. 14): Spretis his omnibus

(die c. 15 genannten Schriftstellen) atque contemptis ante expiata delicta, ante exomologesin factam criminis, ante purgatam conscientiam sacrificio et manu sacerdotis, ante offensam placatam indignantis Domini et minantis, vis infertur corpori eius et sanguini, et plus modo in Dominum manibus atque ore delinquunt, quam cum Dominum negaverunt. Vgl. c. 28 (23); c. 29 (24): Confiteantur singuli, quaeso vos, fratres dilectissimi, delictum suum, dum adhuc, qui deliquit, in saeculo est; dum admitti confessio eius potest, dum satisfactio et remissio facta per sacerdotes apud Dominum grata est. *Hilar.*, In Ps. 118 tr. V, 19: Confitendum enim crimen est, ut obtineatur et venia. *Ambr.*, In Ps. 36 n. 11: Venenum peccatum est, remedium accusatio sui criminis; venenum iniquitas est, confessio remedium prolapsionis. De poen. II, 6: Si vis iustificari, fatere delictum tuum. Solvit enim criminum nexus verecunda peccatorum confessio.

Der hl. Augustinus hebt hervor, wie das innerliche Bekenntniß der Sünden vor Gott ein wesentlicher Bestandtheil einer aufrichtigen Reue und ein Werk der Gnade sei. Das äußere Bekenntniß vor dem Priester oder die Beichte ist eine Offenbarung oder ein Beweis aufrichtiger Reue; sie ist aber auch kraft göttlicher Anordnung unerläßlich, um durch die Schlüsselgewalt der Kirche die Lossprechung von den begangenen Sünden zu erlangen. Auch hier ist es wieder die Gnade Gottes, welche durch Vermittlung der Kirche in dem Sünder wirkt und ihn vom Tode der Sünde erweckt. Dieses Verhältniß findet der heilige Lehrer vorgebildet in dem Wunder der Auferweckung des Lazarus.

Aug., Enarr. in Ps. 101; Serm. 2. 3: Quid enim prodesset Lazaro, quia processit de monumento, nisi diceretur: Solvite eum, et sinite abire? (Ioan. 11, 44.) Ipse quidem voce de sepulchro suscitavit, ipse clamando animam reddidit, ipse terrenam molem sepulto impositam vicit, et processit ille vinctus: non ergo pedibus propriis, sed virtute producentis. Fit hoc in corde poenitentis; cum audis hominem poenitere peccatorum suorum, iam revixit; cum audis hominem confitendo proferre conscientiam, iam de sepulchro eductus est, sed nondum solutus est. Quando solvitur? A quibus solvitur? Quae solveritis, inquit, in terra, erunt soluta et in coelo (Matth. 18, 18). Merito per Ecclesiam dari solutio peccatorum potest; suscitari autem ipse mortuus nonnisi intus clamante Domino potest: haec enim Deus interius agit. Vgl. Serm. 352 (al. 27), 8; 392, 3. *Leo M.*, Ep. 108, 2 (S. 881). *Bellarm.* l. c. III, 6—10. *Tournely* l. c. q. 6, a. 2. Schwane, Dogmengeschichte der patristischen Zeit S. 1053 ff.

Das öffentliche Sündenbekenntniß wurde in der ältern Zeit in gewissen Fällen von der Kirche gefordert (bezw. zugelassen) als ein passendes Mittel, um gegebenes Aergerniß wieder gutzumachen, für die begangenen Sünden Genugthuung zu leisten, vor dem Rückfall zu behüten u. dgl. Als zur Gültigkeit des Sacramentes genügend galt stets die geheime (d. h. vor dem Priester allein abgelegte) Beichte.

Orig., In Ps. 37 hom. 2, n. 6 unterscheidet deutlich das geheime von dem öffentlichen Sündenbekenntniß. Er sagt, der geistig Kranke solle sich einen erfahrenen Arzt wählen und ihm folgen, wenn dieser erkannt habe, seine Sünde sei von der Art, daß sie in der Versammlung der ganzen Gemeinde bekannt gemacht und geheilt werden müsse. *Leo M.*, Ep. 168 (al. 136), 2: Illam etiam contra apostolicam regulam praesumptionem, quam nuper agnovi a quibusdam illicita usurpatione com-

mitti, modis omnibus constituo submoveri. De poenitentia scilicet, quae a fidelibus postulatur, ne de singulorum peccatorum genere libello scripta professio publice recitetur; cum reatus conscientiarum sufficiat solis sacerdotibus indicari confessione secreta. Trid. l. c. c. 5: Ceterum, quoad modum confitendi secreto apud solum sacerdotem, etsi Christus non vetuerit, quin aliquis in vindictam suorum scelerum et sui humiliationem, cum ob aliorum exemplum, tum ob Ecclesiae offensae aedificationem, delicta sua publice confiteri possit; *non est tamen hoc divino praecepto mandatum,* nec satis consulte humana aliqua lege praeciperetur, *ut delicta,* praesertim secreta, *publica essent Confessione aperienda.* Unde cum a sanctissimis et antiquissimis Patribus, magno unanimique consensu secreta Confessio sacramentalis, qua ab initio Ecclesia sancta usa est, et modo etiam utitur, fuerit semper commendata; manifeste refellitur inanis eorum calumnia, qui eam a divino mandato alienam et inventum humanum esse, atque a Patribus in Concilio Lateranensi congregatis initium habuisse docere non verentur.

Vgl. dazu *Estius,* IV. Sent. d. 17, § 8: Ex qua Concilii doctrina primum colligitur, non pertinere ad essentiam Confessionis sacramentalis, ut sit secreta. . . . Deinde, nec praecepti divini esse, ut secreto fiat: non enim vetuit Christus aliqua lege, quin publice aliquando fieri possit. Immo satis declarant verba Concilii, posse etiam laudabiliter et cum fructu eam publice fieri. Tertio, publicam Confessionem non esse praecepti divini. Quarto, eandem non esse humana lege praecipiendam. Postremo, secretam Confessionem, tamquam a Patribus commendatam et perpetuo usu Ecclesiae comprobatam, omnino retinendam esse. Näheres über die geschichtliche Seite der Frage siehe bei *Morin.* l. c. *Petav.,* De Poen. *Tournely* l. c. Klee, Die Beichte. Frankf. 1828. Fr. Frank, Die Bußdisciplin der Kirche von der Apostelzeit bis zum 7. Jahrhundert. Mainz 1867. Schwane a. a. O. S. 1066. *Palmieri* l. c. p. 392. Probst a. a. O. S. 284. Schmitz a. a. O. S. 25. 59.

Die Beichte kann gültigerweise nur persönlich von dem Pönitenten selbst und vor dem gegenwärtigen Priester (sei es mündlich oder im Nothfalle schriftlich, durch Zeichen oder mit Zuhülfenahme eines Dolmetschers) abgelegt werden, nicht aber auf brieflichem Wege oder durch Vermittlung dritter Personen; gleichwie auch die Lossprechung nicht in der zuletzt genannten Weise ertheilt werden kann.

Decr. *Clem. VIII.* (1602): Re mature et diligenter considerata hanc propositionem, scilicet licere per litteras seu internuntium confessario absenti peccata sacramentaliter confiteri et ab eodem absente absolutionem obtinere, ad minus uti falsam, temerariam et scandalosam (Ss. D. N.) damnavit ac prohibuit. Vgl. *Tournely* l. c. a. 5.

Nothwendiger Gegenstand des Bekenntnisses sind die von dem Pönitenten begangenen schweren Sünden. Diese müssen der Art und Zahl nach gebeichtet werden. Die Tilgung der läßlichen Sünden kann ebenfalls durch reumüthige Beichte nachgesucht und erlangt werden; doch ist die Anklage über dieselben an sich nicht nothwendig zur Gültigkeit des Bekenntnisses.

Trid. Sess. 14, c. 5: Ex his colligitur, oportere a poenitentibus omnia peccata mortalia, quorum post diligentem sui discussionem conscientiam habent, in confessione recenseri, etiamsi occultissima illa sint, et tantum adversus duo ultima Decalogi praecepta commissa, quae nonnumquam animum gravius sauciant, et periculosiora sunt iis, quae in manifesto admittuntur; nam venialia,

quibus a gratia Dei non excludimur, et in quae frequentius labimur, quamquam recto et utiliter citraque omnem praesumptionem in Confessione dicantur, quod piorum hominum usus demonstrat, taceri tamen citra culpam multisque aliis remediis expiari possunt. Verum, cum universa mortalia peccata, etiam cogitationis, homines irae filios et Dei inimicos reddant, necessum est omnium etiam veniam, cum aperta et verecunda Confessione, a Deo quaerere. . . . Colligitur praeterea etiam eas circumstantias in Confessione explicandas esse, quae speciem peccati mutant; quod sine illis peccata ipsa neque a poenitentibus integre exponantur nec iudicibus innotescant, et fieri nequeat, ut de gravitate criminum recte censere possint et poenam, quam oportet, pro illis poenitentibus imponere. Das Nähere hierüber bleibt der Moraltheologie vorbehalten.

6. Die von dem Priester auf Grund der Beichte dem Pönitenten aufzulegende Genugthuung (satisfactio) wurde allzeit von der Kirche als ein nothwendiger Bestandtheil der Buße betrachtet. Ein genügender Beweis hierfür ist die altkirchliche Bußdisciplin mit ihren bei gewissen Sünden geforderten, manchmal auch von den Pönitenten freiwillig übernommenen öffentlichen Bußen. Das Gleiche ergibt sich für die spätere Zeit (seit dem 6. Jahrhundert) aus den sogen. Pönitentialbüchern, welche für den Clerus bestimmte Anleitungen und Vorschriften in Bezug auf die aufzulegenden Bußen enthielten. Als eine von Gott verordnete Bedingung des Sündennachlasses wird die Genugthuung in der Tradition auch ausdrücklich bezeichnet. Der in diesem Punkte gleichlautende Glaube der schismatischen Griechen und der übrigen morgenländischen Secten ist ebenfalls ein Beweis für die ursprüngliche apostolische Ueberlieferung. Das Tridentinum hat den genannten Glaubenssatz den Reformatoren gegenüber definirt und näher erklärt. Es hebt zunächst hervor, daß wie bei dem Sündennachlasse überhaupt, so auch in dem Sacramente der Buße nicht immer auch alle zeitlichen Sündenstrafen dem Sünder von Gott erlassen werden (wie dies in der Taufe der Fall ist). Die sacramentalen Bußwerke nun sollen dem Sünder als Strafe und Genugthuung für seine Sünden aufgelegt werden (ad praeteritorum peccatorum vindictam et castigationem; Trid. l. c.); dieselben bezwecken ferner, die dem Sünder von seiten Gottes drohenden zeitlichen Strafen abzuwenden; endlich soll dem Büßer dadurch ein Heilmittel für seine Seelenkrankheiten, ein Schutzmittel wider die Sünde, Gelegenheit zur Verähnlichung mit dem leidenden Erlöser und darin zugleich ein neues Unterpfand der himmlischen Seligkeit dargeboten werden.

Trid. Sess. 14, c. 8: Sancta Synodus declarat *falsum omnino* esse et a Verbo Dei alienum, *culpam a Domino numquam remitti,* quin *universa etiam poena condonetur.* Perspicua enim et illustria in sacris litteris exempla reperiuntur, quibus praeter divinam traditionem hic error manifestissime revincitur. Sane et *divinae iustitiae ratio* exigere videtur, ut aliter ab eo in gratiam recipiantur, qui ante Baptismum per ignorantiam deliquerint; aliter vero, qui semel a peccati et daemonis servitute liberati, et accepto Spiritus Sancti dono, scienter templum Dei violare et Spiritum Sanctum contristare non formidaverint. Et *divinam clementiam* decet, ne ita nobis absque ulla satisfactione peccata dimittantur, ut, occasione accepta, peccata leviora pu-

tantes, velut iniurii et contumeliosi Spiritui Sancto, in graviora labamur thesaurizantes nobis iram in die irae. Procul dubio enim magnopere *a peccato revocant,* et quasi freno quodam coërcent hae satisfactoriae poenae, cautioresque et vigilantiores in futurum poenitentes efficiunt; *medentur* quoque *peccatorum reliquiis* et *vitiosos habitus,* male vivendo comparatos, *contrariis virtutum actionibus tollunt.* Neque vero securior ulla via in Ecclesia Dei umquam existimata fuit ad *amovendam imminentem a Deo poenam,* quam ut haec poenitentiae opera homines cum vero animi dolore frequentent. Accedit ad haec, quod, dum satisfaciendo patimur pro peccatis, *Christo Iesu,* qui pro peccatis nostris satisfecit, ex quo omnis nostra sufficientia est, *conformes efficimur,* certissimam quoque inde arrham habentes, quod si compatimur et *conglorificabimur.* Prop. *Baii* damn. 77: Satisfactiones laboriosae iustificatorum non valent expiare de condigno poenam temporalem restantem post culpam condonatam.

Die von Christus für die Sünden der Welt geleistete Genugthuung soll nicht (wie die Reformatoren einwandten) durch diese Bußwerke ergänzt werden, und ihr Werth wird durch letztere nicht in Schatten gestellt. Alle satisfactorische Kraft jener Bußwerke entstammt vielmehr dem Opfertode Christi und seiner Gnade. Siehe oben S. 624. 634.

Trid. l. c.: Neque vero ita nostra est satisfactio haec, quam pro peccatis nostris exsolvimus, ut non sit per Christum Iesum; nam qui ex nobis tamquam ex nobis nihil possumus, eo cooperante, qui nos confortat, omnia possumus; ita non habet homo, unde glorietur; sed omnis gloriatio nostra in Christo est, in quo vivimus, in quo meremur, in quo satisfacimus, facientes fructus dignos poenitentiae, qui *ex illo vim habent,* ab illo *offeruntur Patri* et *per illum acceptantur* a Patre. Ibid. can. 12—15. Cat. Rom. l. c. q. 59—70.

Thatsächliche Beweise für den Satz, daß Gott mit der Schuld der Sünde nicht immer auch die zeitliche Strafe dem Sünder erlasse (Trid. l. c.), bietet die Heilige Schrift in der Geschichte des Volkes Israel (2 Mos. 32, 14. 34. 4 Mos. 14, 20—23; 20, 12. 24. 2 Kön. 12, 13).

Cat. Rom. l. c. q. 61. *Aug.,* Enarr. in Ps. 50, n. 15: Aliquando Deus cui ignoscit in futuro saeculo, corripit eum de peccato in isto saeculo. Nam et ipsi David, cui dictum iam fuerat per Prophetam: Dimissum est peccatum tuum (2 Reg. 12, 13), evenerunt quaedam, quae minatus erat Deus propter ipsum peccatum. Ibid. n. 11: *Veritatem dilexisti,* id est, impunita peccata etiam eorum, quibus ignoscis, non reliquisti. . . . Sic misericordiam praerogasti, ut servares et veritatem. Ignoscis confitenti, ignoscis, sed seipsum punienti; ita servatur misericordia et veritas: misericordia, quia homo liberatur; veritas, quia peccatum punitur. *Greg. M.,* Mor. IX, 17: Delinquenti ergo Dominus nequaquam parcit, quia delictum sine ultione non deserit. Aut enim ipse hoc homo in se poenitens punit, aut hoc Deus cum homine vindicans percutit. . . . Sic David audire post confessionem meruit: Dominus transtulit peccatum tuum. Et tamen multis post cruciatibus afflictus ac fugiens, reatum culpae, quam perpetraverat, exsolvit. Vgl. *S. Thom.,* C. Gent. III, 158. Daß unter den zeitlichen Sündenstrafen hier nicht die Strafen (defectus poenales) zu verstehen seien, welche infolge des Sündenfalles die menschliche Natur getroffen haben (poenae *naturales*), ist selbstverständlich. Vgl. § 90, 2. Es handelt sich hier vielmehr um solche Strafschulden, welche durch persönliche Sünden von dem einzelnen Menschen verwirkt wurden.

Ueber die Nothwendigkeit der sacramentalen Genugthuung vgl. *Tert.,* De poen. 6: Quam porro ineptum, quam iniquum poenitentiam non adimplere et veniam delictorum sustinere? Hoc est, pretium non exhibere, ad mercem manum emittere. Hoc enim pretio Dominus veniam addicere instituit; hac poenitentiae compensatione redimendam proponit impunitatem. Ibid. c. 9. 10. *Cypr.,* De laps. 28. 29 (S. 891); c. 34: Qui autem poenitentiam criminis tollunt, satisfactionis viam claudunt. Ita fit, ut dum temeritate quorundam vel promittitur salus falsa vel creditur, spes verae salutis adimatur. Ibid. c. 35: Quam magna deliquimus, tam granditer defleamus. Alto vulneri diligens et longa medicina non desit; poenitentia crimine minor non sit. Die vorzüglichsten Arten solcher Bußwerke werden ebendaselbst aufgezählt: Orare oportet et impensius orare, diem luctu transigere, vigiliis noctes ac fletibus ducere, tempus omne lacrymosis lamentationibus occupare, stratos solo adhaerere cineri, in cilicio et sordibus volutari, post indumentum Christi perditum nullum iam velle vestitum, post diaboli cibum malle ieiunium, iustis operibus incumbere, quibus peccata purgantur, eleemosynis frequenter insistere, quibus a morte animae liberantur. . . . Sic sub Apostolis fides viguit, sic primus credentium populus Christi mandata servavit; prompti erant, largi erant, distribuendum per Apostolos totum dabant et non talia delicta redimebant. *Aug.,* Serm. 351 (al. 50), 5. 12: Non enim sufficit mores in melius commutare et a factis malis recedere, nisi etiam de his, quae facta sunt, satisfiat Deo per poenitentiae dolorem, per humilitatis gemitum, per contriti cordis sacrificium, cooperantibus eleemosynis. . . . Certiores sunt claves Ecclesiae, quam corda regum (bei welchen man oft Begnadigung nachsucht); quibus clavibus quodcumque in terra solvitur, etiam in coelo solutum promittitur. Et multo est honestior humilitas, qua se quisque humiliat Ecclesiae Dei; et labor minor imponitur, et nullo temporalis mortis periculo mors aeterna vitatur. Enchir. 70: In melius quippe est vita mutanda, et per eleemosynas de peccatis praeteritis est propitiandus Deus; non ad hoc emendus quodammodo, ut ea semper liceat impune committere. *Nemini* enim *dedit laxamentum peccandi* (Eccli. 15, 21): quamvis miserando deleat iam facta peccata, si non satisfactio congrua negligatur. Vgl. *Bellarm.* l. c. IV, 2—9. *Tournely* l. c. q. 7, a. 2. Ueber die Pönitentialbücher siehe Simar, Moraltheologie (3. Aufl.) S. 19. Schmitz a. a. O. S. 102.

Da die Genugthuung einen nothwendigen Bestandtheil (pars *integralis;* siehe S. 882) des Bußsacramentes bildet, so ist der Pönitent zur Uebernahme und gewissenhaften Verrichtung der sacramentalen Bußwerke strenge verpflichtet. Die gegentheilige Absicht müßte als schwer sündhaft betrachtet werden und würde den gültigen und würdigen Empfang des Sacramentes hindern. Durch freiwillige oder unabsichtliche Nichterfüllung der übernommenen Buße wird der Empfang des Sacramentes nicht nachträglich seiner Gültigkeit beraubt, wohl aber werden die Früchte desselben in dem Pönitenten theilweise geschmälert. Das Gleiche ist der Fall, wenn die Buße im Stande der Ungnade verrichtet wird. Im allgemeinen gilt die absichtliche Unterlassung der sacramentalen Bußwerke als schwer sündhaft, wenigstens da, wo dieselben für gebeichtete schwere Sünden aufgelegt worden waren. Näheres siehe in der Moraltheologie.

Solange die öffentlichen Bußen üblich waren, wurde eine zweifache Lossprechung (bezw. reconciliatio) unterschieden. Die erste (die eigentliche absolutio sacramentalis) empfingen die Büßer sogleich nach abgelegtem Sünden=

bekenntniß, die andere (die öffentliche Friedensertheilung, die Zulassung zur heiligen Communion) nach abgeleisteter öffentlicher Buße. Die Ansicht, es sei durch göttliches Gesetz vorgeschrieben, daß die sacramentale Lossprechung erst nach erstandener Buße oder Genugthuung ertheilt werden dürfe, wurde vom Apostolischen Stuhle wiederholt als irrig zurückgewiesen.

Prop. *Petri Oxomens.* damn. 5: Non sunt absolvendi poenitentes, nisi peracta prius poenitentia eis iniuncta. Prop. ab *Alex. VIII.* damn. 16: Ordinem praemittendi satisfactionem absolutioni induxit non politia aut institutio Ecclesiae, sed ipsa Christi lex et praescriptio, natura rei id ipsum quodammodo dictante. Vgl. Prop. 17. 18. *Tournely* l. c. a. 3, q. 8. *Sirmond,* Hist. poen. publ. Par. 1651. *Morin.* l. c. *Nat. Alex.,* Hist. eccl. saec. III. diss. 6—11, p. 460. Frank a. a. O. S. 811 ff. Schmitz a. a. O. S. 28 ff. Probst a. a. O. S. 359 ff. *Palmieri* l. c. p. 404.

7. Die Form des Bußsacramentes bilden die Worte des Priesters, durch welche der richterliche Act der Lossprechung (absolutio) vollzogen wird. Aus der von der Kirche beobachteten Praxis ergibt sich, daß die nähere Fassung dieser Form ihr selbst von Christus anheimgegeben war. So allein erklärt es sich, daß die Lossprechung nicht von Anfang an schlechthin mit denselben Worten ertheilt wurde. Während nämlich bis zum 12. Jahrhundert eine deprecatorische Absolutionsformel fast allgemein im Gebrauch war, kam seit dem Anfange des genannten Jahrhunderts in der abendländischen Kirche eine indicative Formel (Ego te absolvo a peccatis tuis etc.) in Aufnahme und wurde hier seit dem 13. Jahrhundert allgemein üblich, während die Griechen die deprecatorische Form beibehalten haben. Jene entspricht besser dem Charakter der Absolution als eines richterlichen Urtheiles und ist jetzt in der abendländischen Kirche die allein zulässige und gültige.

Florent. Decr. pro Armen.: Forma huius Sacramenti sunt verba absolutionis, quae sacerdos profert, cum dicit: Ego te absolvo etc. Trid. Sess. 14, c. 3: Docet praeterea s. Synodus Sacramenti Poenitentiae formam, in qua praecipue ipsius vis sita est, in illis ministri verbis positam esse: Ego te absolvo etc., quibus quidem de Ecclesiae sanctae more preces quaedam laudabiliter adiunguntur; ad ipsius tamen formae essentiam nequaquam spectant, neque ad ipsius Sacramenti administrationem sunt necessariae. Cat. Rom. l. c. q. 14. Ueber das Geschichtliche vgl. *Morin.* l. c. VIII, 8—12. *Tournely* l. c. q. 9. *Palmieri* l. c. p. 227 sqq. Frank a. a. O. S. 778. Probst a. a. O. S. 365. Schmitz a. a. O. S. 778. 808.

Aus der deprecatorischen Form der Absolution (Quaesumus Domine, absolve und Aehnliches) erklärt sich der bei den heiligen Vätern oft vorkommende Ausdruck, daß die Sünden im Bußsacramente durch das Gebet des Priesters getilgt werden. Siehe oben n. 2. Dieselbe ist mit dem richterlichen Charakter der Absolution nicht unvereinbar. Es kommt dabei wesentlich an auf die Intention des Priesters. Man beachte auch, daß der Priester hier wie in allen übrigen Sacramenten nicht in eigenem Namen, sondern nur als Stellvertreter und Werkzeug Christi handelt (als causa *instrumentalis*); Christus selbst ist es, der den Sünder mittelst der vom Priester gesprochenen Absolution rechtfertigt und begnadigt (siehe oben § 143, 1. *Aug.,* Enarr. in Ps. 101 l. c.; S. 891). Daher enthält die Absolution auch in der indicativen Form implicite das Gebet des Priesters, Gott möge durch sein

Wort die genannte Begnadigung vollziehen. Ebenso kann nun auch die deprecatorische Form in der Absicht angewandt werden, das von Christus verordnete wirksame Urtheil vor Gott und dem Pönitenten damit auszusprechen. Eine Analogie hierzu bildet die Taufform, welche bei den Griechen in Gebrauch ist. Siehe oben § 147, 1.

8. Nur die Bischöfe und die Priester sind die von Gott verordneten Spender des Bußsacramentes; niemals wurden als solche Diakonen oder gar Laien von der Kirche betrachtet (wie die Waldenser und Wicleff behaupteten). Nur an die Apostel und ihre Nachfolger im Priesterthume waren die Worte Christi gerichtet, durch welche er der Kirche die Absolutionsgewalt übertrug. Die Tradition sowie die kirchliche Praxis bezeugen obigen Glaubenssatz aufs bestimmteste.

Da es sich bei der Absolution um Ausübung eines richterlichen Amtes handelt, so kann der einzelne Bischof und Priester gültigerweise nur solche Pönitenten von ihren Sünden lossprechen, welche gemäß der kirchlichen Ordnung und Verfassung seiner Jurisdiction unterworfen sind. Daher bedarf der einzelne Priester einer speciellen Uebertragung der Jurisdictionsgewalt (potestas *iurisdictionis*) von seiten des Bischofes (bezw. des Papstes), um von der in der Priesterweihe erhaltenen Absolutionsgewalt (potestas *ordinis*) gültigen Gebrauch machen zu können. Der Bischof besitzt als solcher die ordentliche Jurisdictionsgewalt auch in dem vorliegenden Punkte (pro foro *interno*) allen seinen Diöcesanen gegenüber. Die bischöfliche und die priesterliche Jurisdictionsgewalt können vom Papste sachlich beschränkt, d. h. irgend welche Sünden von derselben ausgenommen werden, deren Nachlassung dem Papste vorbehalten bleiben soll (die sogen. reservatio casuum). Auch die den Priestern von den Bischöfen ertheilte Jurisdiction ist in der Regel eine örtlich und sachlich beschränkte; oft ist auch nur letzteres der Fall, während dieselbe örtlich auf den Umfang der ganzen Diöcese sich erstreckt.

Florent. Decr. pro Armen.: *Minister* huius Sacramenti est *sacerdos* habens auctoritatem absolvendi vel *ordinariam* vel *ex commissione superioris.* Trid. Sess. 14, c. 1 (S. 879); c. 6: Circa ministrum autem huius Sacramenti declarat s. Synodus, falsas esse et a veritate Evangelii penitus alienas doctrinas omnes, quae ad alios quosvis homines praeter Episcopos et sacerdotes clavium ministerium perniciose extendunt; putantes verba illa Domini: Quaecumque alligaveritis super terram, . . . et: Quorum remiseritis peccata, . . . ad omnes Christi fideles indifferenter et promiscue contra institutionem huius Sacramenti ita fuisse dicta, ut quivis potestatem habeat remittendi peccata, publica quidem per correptionem, si correptus acquieverit; secreta vero per spontaneam confessionem, cuicumque factam. Ibid. c. 7: Quoniam igitur natura et *ratio iudicii* illud exposcit, ut sententia *in subditos* dumtaxat feratur, persuasum semper in Ecclesia Dei fuit, et verissimum esse Synodus haec confirmat, nullius momenti absolutionem eam esse debere, quam sacerdos in eum profert, in quem *ordinarium aut subdelegatum non habet iurisdictionem.* Ibid. can. 10. Cat. Rom. l. c. q. 54. 55. Nur im äußersten Nothfalle (in articulo mortis) erleidet diese Regel eine Ausnahme. Siehe unten Trid. l. c. (S. 898).

Das Nähere über die Jurisdiction und Approbation der Beichtväter gehört ins Kirchenrecht und in die Moraltheologie.

In den früher mitgetheilten Zeugnissen der Tradition ist überall nur von den Bischöfen oder Vorstehern und den Priestern als Spendern der sacramentalen Absolution die Rede. Vor ihnen muß auch das Sündenbekenntniß abgelegt werden. Vgl. bes. *Cypr., Ambr., Leo M.* l. c. (S. 880. 890).

In der ältern Zeit und auch im Mittelalter noch (vgl. z. B. *Cypr.*, Ep. 18 [al. 12], 1; siehe unten n. 12. *Alcuin.*, De diff. off. 13) ist öfters davon die Rede, daß im Nothfalle das Sündenbekenntniß bei einem Diakon abgelegt und von diesem die Aufnahme in die Kirchengemeinschaft durch Handauflegung gewährt werden solle (*Cypr.* l. c.: Ut manu eis in poenitentiam imposita veniant ad Dominum cum pace). Daß den Diakonen die sacramentale Lossprechung zustehe, wird aber hier nirgendwo gesagt. Jenes Sündenbekenntniß sollte nur ein heilsamer Ausdruck der im Innern vorhandenen Bußgesinnung, nicht aber eine sacramentale Beichte sein. Die in solchen Fällen von den Diakonen zu ertheilende Reconciliation war aber nichts anderes als die oben (n. 6) genannte (bloß rituelle) Friedensertheilung (pro foro externo), welcher die sacramentale Lossprechung durch den Bischof oder Priester (in der Regel) vorangegangen war (vgl. Probst a. a. O. S. 260. 369. Frank a. a. O. S. 243. Schmitz a. a. O. S. 31. Seidl a. a. O. S. 142). In dem obengenannten Sinne ist es auch zu verstehen, wenn mittelalterliche Theologen von einer im Nothfalle bei Laien abzulegenden Beichte reden; die sacramentale Beichte und die priesterliche Lossprechung sollten dadurch nicht ersetzt werden.

S. Thom., Suppl. 3, q. 8, a. 2 ad 1: Quando necessitas imminet, debet facere poenitens, quod ex parte sua est, scilicet conteri et confiteri, cui potest; qui quamvis Sacramentum perficere non possit, ut faciat id, quod ex parte sacerdotis est, absolutionem scilicet, defectum tamen sacerdotis summus sacerdos supplet. Nihilominus confessio laico ex defectu sacerdotis facta sacerdotalis est quodammodo, quamvis non sit Sacramentum perfectum, quia deest ei, quod est ex parte sacerdotis. (Dazu bemerkt die Glosse des *Seraph. Capponi a Porr.*: De Confessione laico facta loquimur, quatenus ex desiderio faciendi illam sacerdoti procedit; alioquin nec imperfectum Sacramentum ipsa esset, sine tali respectu ad proprium ministrum Sacramenti confessionis.) Ibid. ad 3: Et ideo oportet, quod iterum confiteatur sacerdoti, cum copiam habere potuerit, ... ut ex ipsa perceptione Sacramenti pleniorem effectum consequatur, et ut mandatum de Poenitentiae Sacramento recipiendo impleat. Eine Verpflichtung zu einer solchen Laienbeichte besteht jedoch nicht. *Bonav.*, Op. Quare fratres min. etc.: Laicis confiteri non licet, cum possunt haberi catholici sacerdotes. Quod enim dicitur, quod in extremis debeat homo laico confiteri, si sacerdotem non habeat, non est de necessitate, cum laicus non habeat auctoritatem aliquam absolvendi, sed est signum tantum contritionis, quo perpenditur, quod sacerdotem desideraverit, qui laico est confessus. Vgl. *Bill.*, De Sacr. Poen. diss. 6, a. 1. *Tournely* l. c. q. 10, a. 1.

Ueber die sogen. Reservatfälle siehe Trid. l. c. c. 7: Magnopere vero ad christiani populi disciplinam pertinere sanctissimis Patribus nostris visum est, ut atrociora quaedam et graviora crimina non a quibusvis, sed a summis dumtaxat sacerdotibus absolverentur; unde merito *Pontifices Maximi pro suprema potestate, sibi in Ecclesia universali tradita, causas aliquas criminum graviores suo potuerunt peculiari iudicio reservare.* Neque dubitandum est

quando omnia, quae a Deo sunt, ordinata sunt, quin hoc idem *Episcopis* omnibus in sua cuique dioecesi in aedificationem tamen, non in destructionem liceat, pro illis in subditos tradita supra reliquos inferiores sacerdotes auctoritate, praesertim quoad illa, quibus excommunicationis censura annexa est. Hanc autem delictorum reservationem consonum est divinae auctoritati, non tantum in externa politia, sed etiam coram Deo vim habere. Verumtamen pie admodum, ne hac ipsa occasione aliquis pereat, in eadem Ecclesia Dei custoditum semper fuit, ut *nulla sit reservatio in articulo mortis;* atque ideo omnes sacerdotes quoslibet poenitentes a quibusvis peccatis et censuris absolvere possunt. Vgl. can. 11.

9. Der würdige Empfang des Bußsacramentes bewirkt in dem Büßer die Wiederherstellung des durch schwere Sünden zerstörten Gnadenstandes. Mit der Schuld dieser Sünden wird stets auch die durch sie verwirkte ewige Strafe, nicht aber in allen Fällen auch die zeitliche Strafe dem Büßer gänzlich erlassen. Eine fernere Wirkung des Sacramentes ist das Wiederaufleben der von dem Pönitenten früher erworbenen Verdienste, welche durch den Verlust der heiligmachenden Gnade für ihn unwirksam geworden waren (opera bona *mortificata*), so daß er nunmehr sein früheres Anrecht auf den Lohn der himmlischen Seligkeit und den seinen Verdiensten entsprechenden Grad derselben wieder besitzt.

Wenn das Bußsacrament im Stande der Gnade empfangen wird, so bewirkt es eine Vermehrung der heiligmachenden Gnade und tilgt die reumüthig gebeichteten läßlichen Sünden. Letzteres ist auch dann der Fall, wenn der Pönitent zwar nur die von ihm begangenen Todsünden oder nur eine früher bereits nachgelassene schwere Sünde beichtet, jedoch auch die läßlichen Sünden wahrhaft bereut (contritione saltem *virtuali*).

Florent. l. c.: Effectus huius Sacramenti est *absolutio a peccatis.* Trid. l. c. c. 3: Sane vero res et effectus huius Sacramenti, quantum ad eius vim et efficaciam pertinet, *reconciliatio* est *cum Deo,* quam interdum in viris piis et cum devotione hoc Sacramentum percipientibus conscientiae pax ac serenitas cum vehementi spiritus consolatione consequi solet. Vgl. Sess. 6, c. 7 und die Lehre von der Rechtfertigung oben § 119. Cat. Rom. l. c. q. 18. Bezüglich der Sündenstrafen vgl. Trid. Sess. 14, c. 8 (S. 893). *S. Thom.* 3, q. 86, a. 4.

Es liegt in der Natur der Sache, daß dem Sünder nicht eine schwere Sünde nachgelassen werden kann, ohne daß zugleich alle von ihm begangenen schweren Sünden getilgt werden. Die heiligmachende Gnade, das Princip der Rechtfertigung (causa iustificationis *formalis*), ist eben mit keiner schweren Sünde in der Seele vereinbar. Wenn also auch nur in Bezug auf die eine oder die andere derartige Sünde die nothwendigen Erfordernisse der Rechtfertigung (z. B. wahre Reue) mangeln, so ist ein würdiger und heilsamer Empfang des Sacramentes schlechthin unmöglich. Auch ist es undenkbar, daß ein Sünder irgend eine schwere Sünde wahrhaft und wirksam aus übernatürlichen Motiven (namentlich auch aus Liebe zu Gott) bereue, wenn seine Reue sich nicht auf alle von ihm begangenen Sünden erstreckt. Vgl. *S. Thom.* l. c. a. 3.

Ueber die Nothwendigkeit der Reue bezüglich der läßlichen Sünden, wenn dieselben in der Beichte getilgt werden sollen, siehe *S. Thom.* 3, q. 87, a. 1: Sicut

peccatum mortale remitti non potest, quamdiu voluntas peccato adhaeret, ita etiam nec peccatum veniale, quia manente causa, manet effectus. Exigitur autem ad remissionem peccati mortalis perfectior poenitentia, ut scilicet homo actualiter peccatum mortale commissum detestetur, quantum in ipso est, ut scilicet diligentiam adhibeat ad rememorandum singula peccata mortalia, ut singula detestetur. Sed hoc non requiritur ad remissionem venialium peccatorum; non tamen sufficit habitualis displicentia, quae habetur per habitum caritatis vel poenitentiae virtutis, quia sic caritas non compateretur peccatum veniale, quod patet esse falsum. Unde sequitur, quod requiratur quaedam virtualis displicentia, puta cum aliquis hoc modo fertur secundum affectum in Deum et res divinas, ut quidquid sibi occurreret, quod eum ab hoc motu retardaret, displiceret ei et doleret se commisisse, etiamsi actu de illo non cogitaret: quod tamen non sufficit ad remissionem peccati mortalis, nisi quantum ad peccata oblita post diligentem inquisitionem. Sofern die Reue nothwendig den Vorsatz der Lebensbesserung einschließt, hängt dieser Punkt mit der Frage nach der Vermeidbarkeit der läßlichen und der schweren Sünden zusammen. Siehe oben § 120, 3. *S. Thom.* l. c. ad 1: Homo in gratia constitutus potest vitare omnia peccata mortalia et singula; potest etiam vitare singula peccata venialia, sed non omnia. . . . Et ideo poenitentia de peccatis mortalibus requirit, quod homo proponat abstinere ab omnibus et singulis peccatis mortalibus; sed ad poenitentiam peccatorum venialium requiritur, quod homo proponat abstinere a singulis, non tamen ab omnibus, quia hoc infirmitas huius vitae non patitur; debet tamen habere propositum se praeparandi ad peccata venialia minuenda; alioquin esset ei periculum deficiendi, cum desereret appetitum proficiendi seu tollendi impedimenta spiritualis profectus, quae sunt peccata venialia. Wenn jemand überhaupt nur läßliche Sünden zu beichten hätte, so würde und müßte die Reue über die eine oder die andere, über welche er in der Beichte sich anklagt, selbstverständlich eine actuelle sein, wenn der Empfang des Sacramentes gültig und heilsam sein soll.

An sich ist weder die Beichte noch auch eine neue Eingießung der heiligmachenden Gnade zur Tilgung der läßlichen Sünden erforderlich (Trid. l. c. c. 5; S. 889); es genügt dazu ein der Gnade entstammender Act der Liebe Gottes, der Reue oder einer andern, der begangenen läßlichen Sünde entgegengesetzten Tugend. So oft nun aber eine Eingießung der heiligmachenden Gnade stattfindet, ist damit auch eine Tilgung der läßlichen Sünden verbunden (wofern dieselben wenigstens virtuell bereut werden), weil jene Eingießung (bei Erwachsenen) nicht ohne einen solchen Act der Liebe Gottes oder der Reue geschehen kann.

S. Thom. l. c. a. 2: Unumquodque tollitur per suum oppositum. Peccatum autem veniale non contrariatur habituali gratiae vel caritati, sed retardat actum eius, in quantum nimis inhaeret homo bono creato, licet non contra Deum. . . . Et ideo ad hoc, quod peccatum veniale tollatur, non requiritur, quod infundatur aliqua habitualis gratia, sed sufficit aliquis motus gratiae vel caritatis ad eius remissionem. Quia tamen in habentibus usum liberi arbitrii, in quibus solis possunt esse venialia peccata, non contingit esse infusionem gratiae sine actuali motu liberi arbitrii in Deum et in peccatum, ideo quandocumque de novo gratia infunditur, peccata venialia remittuntur. Siehe unten S. 903.

Das Wiederaufleben der frühern Verdienste finden einzelne Väter und die spätern Theologen in der Heiligen Schrift wenigstens angedeutet. Joel

2, 12. 24 (im mystischen Sinne aufgefaßt). Gal. 3, 3. 4. Hebr. 6, 16 (Trid. Sess. 6, c. 16: Hac igitur ratione iustificatis hominibus sive acceptam gratiam perpetuo conservaverint, *sive amissam recuperaverint*, proponenda sunt Apostoli verba: Abundate in omni opere bono, scientes quod labor vester non est inanis in Domino; non enim iniustus est Deus, ut obliviscatur operis vestri et dilectionis, quam ostendistis in nomine ipsius. Hebr. l. c.).

Ambr., In Luc. I, n. 33: Vide, quam bonus Deus, et facilis indulgere peccatis; non solum ablata restituit, sed etiam insperata concedit. *Hier.*, In Gal. 3: Quicumque ob fidem Christi laboraverit, et postea lapsus fuerit in peccatum, sicut priora dicitur passus fuisse sine causa, dum peccat; sic rursus non perdet ea, si ad pristinam fidem et ad antiquum studium vertatur. Vgl. *Ripalda*, De ente supern. disp. 91.

S. Thom. 3, q. 89, a. 4: Res viva per mortem perdit operationem vitae. Unde per quandam similitudinem dicuntur res mortificari, quando impediuntur a suo proprio effectu vel operatione. Effectus autem operum virtuosorum, quae in caritate fiunt, est perducere ad vitam aeternam; quod quidem impeditur per peccatum mortale sequens, quod gratiam tollit. Et secundum hoc opera in caritate facta mortificari dicuntur per consequens peccatum mortale. Ibid. a. 5: Quidam dixerunt, quod opera meritoria per peccatum sequens mortificata non reviviscunt per poenitentiam subsequentem, considerantes, quod opera illa non remanent, ut iterum vivificari possint. Sed hoc impedire non potest quin vivificentur; non enim habent vim perducendi in vitam aeternam (quod pertinet ad eorum vitam) solum secundum quod actu exsistunt, sed etiam postquam actu esse desinunt, secundum quod remanent in acceptatione divina. Sic autem remanent, quantum est de se, etiam postquam per peccatum mortificantur, quia semper Deus illa opera, prout facta fuerunt, acceptabit, et sancti de eis gaudebunt. . . . Sed quod isti, qui ea fecit, non sint efficacia ad ducendum in vitam aeternam, provenit ex impedimento peccati supervenientis, per quod ipse redditus est indignus vita aeterna. Hoc autem impedimentum tollitur per poenitentiam, in quantum per eam remittuntur peccata. Unde restat, quod opera prius mortificata per poenitentiam recuperant efficaciam perducendi eum, qui fecit ea, in vitam aeternam, quod est ea reviviscere. Et ita patet, quod opera mortificata per poenitentiam reviviscunt.

Ueber die Frage, ob jenes Wiederaufleben der Verdienste aus der Natur der Sache selbst, oder aus der Gerechtigkeit, oder aus der Barmherzigkeit Gottes zu erklären sei, sind die Meinungen der Theologen verschieden. Vgl. *Ripalda* l. c. sect. 5. *Tournely* l. c. q. 11, a. 3 gibt folgende treffende Lösung: Dico igitur *primo* reviviscentiam illam spectatam ratione gratiae sanctificantis, quae praecedit, esse plane gratuitam; quia sanctificans illa gratia est gratuita. Dico *secundo*, si spectetur reviviscentia meritorum ratione praemii, quod eam sequitur, nempe ratione retributionis gloriae, eam ex titulo iustitiae deberi, quia gloria est merces et corona iustitiae. Dico *tertio*, si spectetur reviviscentia formaliter, seu ratione acceptationis divinae, eam gratuitam esse et ex mera Dei liberalitate. Non tenebatur enim Deus illa opera acceptare ad gloriam; potuisset enim absque ulla iniustitia sub hac conditione promittere praemium nostris ex gratia meritis, si videlicet in gratia perseveraremus, neque postea ullum committeremus peccatum; igitur titulo fidelitatis Dei et liberalitatis reviviscunt illa opera. Vgl. oben § 121, 1 (S. 624). Zeitschrift für kathol. Theologie 1891, I, 19.

10. Der Empfang des Bußsacramentes ist für diejenigen, welche nach der Taufe in schwere Sünden fallen, ebenso nothwendig und eine unerläßliche Bedingung des Heiles (necessitas *medii*), wie die Taufe für alle Menschen zur Erlangung der Wiedergeburt unentbehrlich ist. Derselbe kann im Nothfalle durch die vollkommene Reue ersetzt werden, jedoch nur unter der Bedingung, daß diese das Verlangen nach dem Sacramente (votum sacramenti) einschließt. Dabei bleibt auch für den auf solche Weise Gerechtfertigten die Pflicht bestehen, später, wenn es ihm möglich ist, seine Sünden zu beichten und dadurch die sacramentale Lossprechung nachzusuchen. Durch nachträgliche, freiwillige Vernachlässigung dieser Pflicht würde der erlangte Gnadenstand wiederum zerstört werden. Diese Nothwendigkeit der Beichte ist überhaupt in allen Fällen gegeben, wo jemand durch vollkommene Reue die verlorene Gnade der Rechtfertigung wieder erlangt. So fordert es das göttliche Gesetz Christi, wodurch das Bußsacrament als das ordentliche Mittel des Heiles für die nach der Taufe Gefallenen bestimmt ist. Ohne das Verlangen nach dem von Gott verordneten Sacramente aber und den wirksamen Vorsatz, es womöglich zu empfangen, ist eine vollkommene Reue nicht denkbar, weil diese ihrem Wesen nach die vollkommene Liebe Gottes, mithin auch eine vollständige Unterwerfung unter den göttlichen Willen einschließt.

Für diejenigen, welche sich nur läßlicher Sünden bewußt sind, ist der Empfang des Bußsacramentes nicht nothwendig, weil diese Sünden an sich kein Hinderniß des ewigen Heiles bilden und ihre Tilgung durch mancherlei andere Gnadenmittel und Tugendübungen bewirkt werden kann. Jedoch ist es zulässig, daß auch solche das Bußsacrament (bezw. die Lossprechung) empfangen, und wird darum auch der öftere Empfang dieses Sacramentes allen Gläubigen ohne Ausnahme (insbesondere den nach christlicher Vollkommenheit Strebenden) von der Kirche als eines der wirksamsten Tugendmittel empfohlen. Durch ein ausdrückliches Gesetz hat die Kirche auf dem vierten Laterancocil (1215) allen Gläubigen vorgeschrieben, mindestens einmal im Jahre ihre Sünden zu beichten.

Trid. Sess. 14, c. 2: Est autem hoc Sacramentum Poenitentiae *lapsis post Baptismum* ad salutem *necessarium,* ut *nondum regeneratis* ipse *Baptismus.* Ibid. can. 6: Si quis negaverit, Confessionem sacramentalem vel institutam vel ad salutem necessariam esse *iure divino* . . . a. s. Ibid. can. 7: Si quis dixerit, in Sacramento Poenitentiae ad remissionem peccatorum necessarium non esse iure divino, *confiteri omnia et singula peccata mortalia,* quorum memoria cum debita et diligenti praemeditatione habeatur, etiam occulta, et quae sunt contra duo ultima Decalogi praecepta, et *circumstantias,* quae *peccati speciem mutant;* . . . aut demum non licere confiteri peccata venialia, a. s. Ibid. c. 4 (oben n. 4); c. 5 (oben n. 5). Cat. Rom. l. c. q. 46. Ueber die vollkommene Reue siehe oben n. 4.

Näheres über das kirchliche Gebot der jährlichen Beichte sowie über den kirchenrechtlichen Begriff des sacerdos *proprius* (Later. IV) ist in der Moral und Pastoral vorzutragen.

S. Thom., Suppl. 3, q. 6, a. 1: Passio Christi, sine cuius virtute nec originale, nec actuale peccatum dimittitur, in nobis operatur per Sacramen-

torum susceptionem, quae ex ipsa efficaciam habent. Et ideo ad culpae remissionem et actualis et originalis requiritur Sacramentum Ecclesiae, vel actu susceptum vel saltem voto, quando articulus necessitatis, non contemptus, Sacramentum excludit; et per consequens illa Sacramenta, quae ordinantur contra culpam, cum qua salus esse non potest, sunt de necessitate salutis; et ideo sicut Baptismus, quo deletur originale peccatum, est de necessitate salutis, ita et Poenitentiae Sacramentum. Ibid. a. 3 ad 1: Quamvis homo in hac mortali vita post Baptismum naufragium evadere possit, quod est peccatum mortale, non tamen evadere potest venialia, quibus ad naufragium disponitur, contra quae etiam poenitentia ordinatur; et ideo manet poenitentiae locus etiam in illis, qui non mortaliter peccant, et per consequens Confessionis. Ibid. ad 3: Potest dici secundum quosdam, quod . . . ille qui non habet mortalia, non tenetur (auch nicht kraft des Kirchengebotes) ad confessionem venialium; sed sufficit ad praeceptum Ecclesiae implendum, ut se sacerdoti repraesentet, et se ostendat absque conscientia mortalis esse; et hoc ei pro Confessione reputatur.

Ueber die Tilgung der läßlichen Sünden im allgemeinen siehe *S. Thom.* 3, q. 87, a. 3: Ad remissionem venialis peccati non requiritur novae gratiae infusio, sed sufficit aliquis actus procedens ex gratia, quo aliquis detestetur peccatum veniale vel explicite vel saltem implicite, sicut cum aliquis ferventer movetur in Deum. Et ideo triplici ratione aliqua causant remissionem venialium peccatorum: uno modo in quantum in eis infunditur gratia; quia per infusionem gratiae tolluntur venialia peccata, ut supra dictum est art. praec. (S. 900). Et hoc modo per Eucharistiam et Extremam Unctionem et universaliter per omnia Sacramenta novae legis, in quibus confertur gratia, peccata venialia remittuntur. Secundo in quantum sunt cum aliquo motu detestationis peccatorum; et hoc modo confessio generalis, tunsio pectoris et oratio dominica operantur ad remissionem venialium peccatorum; nam in oratione dominica petimus: *Dimitte nobis debita nostra.* Tertio modo in quantum sunt cum aliquo motu reverentiae in Deum, et ad res divinas; et hoc modo benedictio episcopalis, aspersio aquae benedictae, quaelibet sacramentalis unctio, oratio in Ecclesia dedicata, et si aliqua alia sunt huiusmodi, operantur ad remissionem venialium peccatorum.

11. In nahem Zusammenhange mit dem Bußsacramente, namentlich mit der sacramentalen Genugthuung, steht der sogen. Ablaß (indulgentia). Die Kirche bezeichnet mit diesem Namen den Jurisdictionsact, wodurch sie außerhalb der Beichte den Gläubigen unter der Bedingung wahrer Buße und sonstiger gottgefälliger Leistungen eine gänzliche oder theilweise Nachlassung der vor Gott von ihnen verwirkten zeitlichen Sündenstrafen gewährt. Auch diese Nachlassung selbst wird mit dem Namen Ablaß bezeichnet. Der genannte Jurisdictionsact umfaßt zwei einander bedingende Momente: die richterliche Lossprechung (absolutio iudiciaria) von den zeitlichen Sündenstrafen und die Zuwendung eines entsprechenden Gnadenmaßes aus dem sogen. Verdienstschatze der Kirche (solutio ex thesauro Ecclesiae). Letzteres bietet die Kirche der göttlichen Gerechtigkeit dar als Ersatz für die von dem Büßer verwirkte und ihm nun abzunehmende Strafschuld. Die nächsten Voraussetzungen und Grundlagen des Ablasses bilden demnach einerseits die Lehre von den zeitlichen Sünden=

strafen (oben n. 6), anderseits die Lehre von dem Verdienstschatze der Kirche, d. i. von dem überfließenden Reichthum der Verdienste und Genugthuungen Christi und seiner Heiligen, dessen Verwaltung von Gott der Kirche anvertraut worden ist (a). Die Ertheilung von Abläßen war, wenn auch in verschiedenen Formen, in der Kirche allzeit üblich. Der darin sich ausprägende beständige Glaube, daß Gott der Kirche die erforderliche Gewalt zur Ablaßertheilung verliehen habe, und daß der Ablaß selbst unter den von der Kirche stets festgehaltenen Bedingungen ein wirksames Förderungsmittel des Heiles sei, wurde von dem Tridentinum den Anfechtungen der Reformatoren gegenüber ausdrücklich definirt (b).

a) Die ältern Theologen geben meist folgende Definition des Ablasses: Indulgentia est remissio poenae temporalis, quae post culpam et poenam aeternam condonatam luenda superest, extra Sacramentum ab eo data, qui potestatem habet dispensandi spiritualem Ecclesiae thesaurum.

Es handelt sich also beim Ablasse nicht um Nachlassung der Sünde oder Sündenschuld an sich (reatus culpae), nicht um Befreiung von der durch schwere Sünden verwirkten ewigen Strafe; vielmehr wird bei Ertheilung desselben vorausgesetzt, daß die Schuld der Sünde sowie die dadurch (bei schweren Sünden) bedingte ewige Strafe bereits durch wahre Buße getilgt sei. Wenn in den kirchlichen Ablaßertheilungen von remissio oder indulgentia *peccatorum* (oder plena remissio peccatorum) die Rede ist, so bedeutet der Ausdruck peccata hier soviel als poenae peccatorum. Ablaßertheilungen mit der Formel „a poena et culpa“ sind, wie Benedict XIV. erklärt (De Syn. XIII, 18, 7), als unecht bezw. gefälscht anzusehen.

Wenn ein Ablaß die ganze auf einem Sünder noch lastende zeitliche Strafschuld umfaßt, so wird er ein vollkommener (indulgentia *plenaria*), wenn er sich nur auf einen Theil derselben erstreckt, ein unvollkommener (indulgentia *partialis*) genannt.

Durch den Ablaß soll mithin nicht lediglich eine Nachlassung der kirchlichen oder canonischen Strafen (poenitentiae, satisfactiones) gewährt werden; vielmehr bilden die vor Gott verwirkten und noch nicht abgebüßten zeitlichen Sündenstrafen den Gegenstand des Ablasses (Prop. *Luth.* damn. n. 19: Indulgentiae his, qui veraciter eas consequuntur, non valent ad remissionem poenae pro peccatis actualibus debitae apud divinam iustitiam. Prop. Syn. Pistor. damn. n. 40). In der ältern Zeit war freilich mit dem Ablasse in der Regel eine Abkürzung der von der Kirche auferlegten öffentlichen Buße verbunden, oder es wurde vielmehr der Ablaß in Form jener Abkürzung gewährt. Auch pflegt die Kirche bis heute, indem sie das Maß der unvollkommenen Abläße bestimmt, im Ausdruck sich an die alte canonische Bußordnung anzuschließen. Sie gewährt z. B. Abläße von irgend einer Anzahl von Tagen oder Jahren. Der Sinn dieser Bestimmung ist der, daß durch den Ablaß ein solches Maß zeitlicher Strafen erlassen werde, als der Sünder durch eine öffentliche canonische Buße von der genannten Dauer vor Gott würde abgebüßt haben. Diese Werthbestimmung ist eine bloß relative und allgemeine, welche nur die einzelnen (unvollkommenen) Abläße gegeneinander bezüglich ihres Werthes irgendwie abgrenzen soll; welches der absolute Werth dieser Abläße im einzelnen sei, d. h. welches Maß zeitlicher Strafschuld vor Gott dadurch thatsächlich getilgt werde, ist der Erkenntniß der Kirche entzogen und will von ihr nicht bestimmt werden.

Ueber den „Verdienstschatz“ der Kirche vgl. *Clem. VI.*, Const. *Unigenitus Dei Filius* (a. 1343): Non enim corruptibilibus ... (siehe oben § 108, 2 a).

Quem quidem thesaurum non in sudario repositum, non in agro absconditum, sed per B. Petrum, coeli clavigerum, eiusque successores, suos in terris Vicarios, commisit fidelibus salubriter dispensandum; et propriis et rationabilibus causis, nunc pro totali, nunc pro partiali remissione poenae temporalis pro peccatis debitae, tam generaliter quam specialiter (prout cum Deo expedire cognoscerent) vere poenitentibus et confessis misericorditer applicandum. Ad cuius quidem thesauri cumulum beatae Dei genitricis omniumque electorum a primo iusto usque ad ultimum merita, adminiculum praestare noscuntur; de cuius consumptione seu minutione non est aliquatenus formidandum, tam propter infinita Christi (ut praedictum est) merita, quam pro eo, quod quanto plures ex eius applicatione trahuntur ad iustitiam, tanto magis accrescit ipsorum cumulus meritorum. Vgl. Prop. *Luth.* damn. n. 17. Prop. *Baii* damn. n. 60. Prop. Syn. Pistor. damn. n. 41. Der zuletzt genannte Punkt hängt mit dem Glaubenssatze von der sogen. Gemeinschaft der Heiligen zusammen. Siehe oben § 129, 5 und unten § 165.

S. Thom., Suppl. 3, q. 25, a. 1: Dicendum quod valent (indulgentiae) et quantum ad forum Ecclesiae, et quantum ad iudicium Dei ad remissionem poenae residuae post contritionem et confessionem et absolutionem, sive sit iniuncta sive non. Ratio autem, quare valere possint, est unitas corporis mystici, in qua multi in operibus poenitentiae supererogaverunt ad mensuram debitorum suorum; et multi etiam tribulationes iniustas sustinuerunt patienter, per quas multitudo poenarum poterat expiari, si eis deberetur; quorum meritorum tanta est copia, quod omnem poenam debitam nunc viventibus excedunt; et praecipue propter meritum Christi, quod etsi in Sacramentis operatur, non tamen efficacia eius in Sacramentis includitur, sed sua infinitate excedit efficaciam Sacramentorum. Dictum est autem supra q. 13, a. 2, quod unus pro alio satisfacere potest. Sancti autem, in quibus superabundantia operum satisfactionis invenitur, non determinate pro isto, qui remissione indiget, huiusmodi opera fecerunt (alias absque omni indulgentia consequeretur remissionem), sed communiter pro tota Ecclesia; sicut Apostolus ait se *adimplere ea, quae desunt passionum Christi in corpore suo pro Ecclesia*, ad quam scribit Col. 1, 24. Et sic praedicta merita sunt communia totius Ecclesiae. Ea autem, quae sunt alicuius multitudinis communia, distribuuntur singulis de multitudine secundum arbitrium eius, qui multitudini praeest. Unde sicut aliquis consequeretur remissionem poenae, si alius pro eo satisfecisset, ita si satisfactio alterius sibi per eum, qui potest, distribuatur.

b) Trid. Sess. 25, decr. de Indulg.: Cum *potestas conferendi indulgentias a Christo Ecclesiae concessa* sit, atque huiusmodi potestate divinitus sibi tradita antiquissimis etiam temporibus illa usa fuerit: sacrosancta Synodus *indulgentiarum usum* christiano populo *maxime salutarem* et sacrorum Conciliorum auctoritate probatum in Ecclesia *retinendum esse* docet et praecipit eosque anathemate damnat, qui aut *inutiles* esse asserunt vel eas concedendi in Ecclesia *potestatem negant*. Prop. *Luth.* damn. n. 20: Seducuntur credentes indulgentias esse salutares et ad fructus spiritus utiles. Prop. *Wicleff.* damn. n. 42.

Der Papst und die Bischöfe besitzen kraft ihrer hierarchischen Stellung (iure *ordinario*) die Vollmacht, Ablässe zu verleihen. Sie können dieselbe einfachen Priestern oder Clerikern (per delegationem) übertragen, nicht aber Laien. Die Gewalt der Bischöfe ist auch in diesem Punkte eine dem Primate untergeordnete; ihr Umfang kann und konnte daher durch den Papst begrenzt und beschränkt werden. Demgemäß

ist die Verleihung vollkommener Ablässe und überhaupt solcher, welche für die ganze Kirche gelten, dem Papste vorbehalten, während die Bischöfe nur für ihre Diöcesen gewisse (im Kirchenrechte näher bestimmte) unvollkommene Ablässe verleihen können (Ablässe von einem Jahr bei Kirchweihen, außerdem nur solche von 40 Tagen. Later. IV, can. 62. Vgl. Decretal. Greg. IX. l. V, tit. 38, c. 4).

Clem. VI. l. c. (S. 904). Das Concil von Konstanz verordnete, den der husitischen Häresie Verdächtigen u. a. folgende Fragen vorzulegen: (n. 26) Utrum credat, quod Papa omnibus christianis vere contritis et confessis ex causa pia et iusta possit concedere indulgentias in remissionem peccatorum, maxime pia loca visitantibus et ipsis manus suas porrigentibus adiutrices. (n. 28) Utrum credat, quod singuli Episcopi suis subditis secundum limitationem sacrorum canonum, huiusmodi indulgentias concedere possint. Vgl. *Bellarm.*, De indulg. I, 11. *Bened. XIV.*, De Syn. dioec. II, 9, 7; XIII, 18, 1—9. *Palmieri* l. c. p. 468.

12. Der göttliche Ursprung der in Rede stehenden kirchlichen Gewalt ergibt sich aus den Aussprüchen der Heiligen Schrift, welche von der den Aposteln insgesammt und dem hl. Petrus insbesondere von Christus übertragenen Schlüsselgewalt handeln. Letztere erstreckt sich ihrer Natur und Bestimmung gemäß auf alle übernatürlichen Gnaden, deren die Menschheit bedarf, um von der Schuld der Sünde befreit zu werden und die himmlische Seligkeit zu erlangen. Daher wurde sie durch die beständige kirchliche Lehrüberlieferung und Praxis auch auf die Nachlassung der zeitlichen Sündenstrafen bezogen.

Vgl. Matth. 16, 19; 18, 18. Joh. 20, 23 (§ 137, 1). Ein erstes thatsächliches Beispiel des Ablasses findet die kirchliche Auslegung in der vom Apostel dem korinthischen Blutschänder gewährten Abkürzung der Strafe der Excommunication. Paulus erklärt ausdrücklich, daß er im Namen Christi diese Gnade gewähre, d. i. kraft göttlichen Auftrages, und so, daß sie nicht bloß vor dem Forum der Kirche, sondern auch vor Gott (als Nachlassung der vor ihm verwirkten zeitlichen Strafe) Geltung besitzen soll (2 Kor. 2, 10: Cui autem aliquid donastis, et ego; nam et ego, quod donavi, si quid donavi, propter vos in persona Christi. Vgl. 1 Kor. 5, 3—5). Vgl. *Estius,* Comm. in 2 Cor. 2, 10. 11. Hier heißt es am Schlusse: Sed quaeret ad extremum aliquis, cur nomine condonationis, de qua agitur hoc loco, non potius intelligenda veniat absolutio vel ab excommunicationis vinculo vel a peccatis in Sacramento Poenitentiae. Siquidem utraque absolutione poenitens ille egebat. Respondeo tam verba quam contextum Apostoli plane respuere eiusmodi intellectum. Nam primum relaxatio vinculi excommunicationis neque in Scriptura Sacra neque apud Patres usquam condonatio vel indulgentia vocatur; obstante videlicet ipsarum vocum proprietate. Deinde, quod ait: *Cui aliquid,* hoc est, aliquam partem *donastis,* aeque in absolutione excommunicati locum non habet, ut nec in ea, qua poenitens a culpa absolvitur. Fit autem illud, dum per indulgentiam matris Ecclesiae post aliquantam satisfactionem poenitentibus relaxatur ac remittitur, quod reliquum erat poenae debitae. Quam poenae relaxationem manifestius etiam declarat illud praecedens: *sufficit illi;* quasi dicat: Satis iam poenarum dedit; reliquum ei condonetur. . . . In quem sensum Chrysostomus et Theophylactus ea Pauli verba diserte sunt interpretati.

In den ersten Jahrhunderten wurde denjenigen, welche in der Verfolgung den Glauben verleugnet hatten oder in andere schwere Sünden gefallen waren, häufig auf die Fürsprache der Bekenner und Martyrer hin (die sogen. libelli pacis) ein Theil der ihnen auferlegten (oft lebenslänglichen) kirchlichen Bußen (siehe oben S. 880) erlassen. Vgl. *Tert.*, Ad mart. 1; De pudic. 22. *Cypr.*, Ep. 16 (S. 874). Daß diese kirchliche Indulgenz auch als eine vor Gott wirksame betrachtet wurde, erhellt aus *Cypr.*, Ep. 18 (al. 12), 1: Quoniam tamen video facultatem veniendi ad vos nondum esse, ... occurrendum puto fratribus nostris, ut qui libellos a martyribus acceperunt et praerogativa eorum *apud Deum* adiuvari possunt, si incommodo aliquo et infirmitatis periculo occupati fuerint, non exspectata praesentia nostra apud presbyterum quemcumque praesentem vel, si presbyter repertus non fuerit et urgere exitus coeperit, apud diaconum quoque exomologesin facere delicti sui possint, ut manu eis in poenitentiam imposita veniant ad Dominum cum pace, quam dari martyres litteris ad nos factis desideraverunt. (Vgl. bezüglich der Diakonen oben S. 898.)

Seit dem vierten Jahrhundert finden sich häufig conciliarische Bestimmungen über das Bußwesen, darunter auch immer wieder solche, welche anordnen, daß unter gewissen Bedingungen den Büßern eine Verkürzung oder gänzlicher Erlaß der auferlegten canonischen Bußen von den Bischöfen gewährt werden solle. Da nun durch jene Buße die Strafschuld, welcher der Sünder vor Gott verfallen war, getilgt werden sollte (S. 893), so konnte die Kirche auch die genannte Ablaßverleihung nur in dem gleichen Sinne verstehen.

Vgl. *S. Thom.*, Suppl. 3, q. 25, a. 1: Quidam dicunt, quod non valent (indulgentiae) ad absolvendum a reatu poenae, quam quis in purgatorio secundum iudicium Dei meretur; sed valent ad absolvendum ab obligatione, qua sacerdos obligavit poenitentem ad poenam aliquam vel ad quam etiam obligatur ex canonum statutis. Sed haec opinio non videtur vera. Primo quia est expresse contra privilegium Petro datum, cui dictum est Matth. 16, 16, ut quod in terra remitteret, in coelo remitteretur. Unde remissio, quae fit quantum ad forum Ecclesiae, valet etiam quantum ad forum Dei. Et praeterea Ecclesia huiusmodi indulgentias faciens magis damnificaret quam adiuvaret, quia remitteret ad graviores poenas, scilicet purgatorii, absolvendo a poenitentiis iniunctis.

Wiederum eine neue Form des Ablasses trat seit dem achten Jahrhundert hervor. Es war dies die Umwandlung der canonischen Buße, welche ein Sünder nach der frühern Bußordnung hätte leisten müssen, in Büßungen oder gute Werke anderer Art (Fasten, Wallfahrten, Almosen, Gebete u. dgl.). Dieselbe geschah in der Regel durch die Beichtväter, gemäß den Anordnungen der Bischöfe und der sogen. Pönitentialbücher (S. 893). Bald bediente sich die Kirche auch des Ablasses, um die Gläubigen zur Theilnahme an hervorragenden guten Werken, welche für die Kirche im ganzen (die Kreuzzüge u. a.) oder für das Heil der Einzelnen (Bruderschaften u. a.) besonders bedeutsam erschienen, zu ermuntern.

Näheres siehe bei *Morin.* l. c. *Eus. Amort.*, Accur. notitia hist. dogm. etc. de origine, progr., valore ac fructu indulg. Aug. Vind. 1735. *Viva*, De Iubil. et indulg. Binterim, Denkwürdigkeiten u. s. w. V, 2. 3. Klee, Dogmengesch. II, 260. Probst a. a. O. S. 292. Gröne, Der Ablaß, seine Geschichte u. s. f. Regensb. 1863. Schoofs, Die Lehre vom kirchlichen Ablasse. Münster 1857. Maurel, Die Ablässe, ihr Wesen und ihr Gebrauch. 11. Aufl. Paderb. 1895.

Der sogen. Jubiläumsablaß wurde zum erstenmal angeordnet im Jahre 1300 durch Bonifatius VIII., und zwar mit der Bestimmung, daß derselbe alle 100 Jahre wiederkehren sollte. Diese Frist wurde von Clemens VI. auf 50, von Urban VI. auf 33, endlich durch eine Verordnung Pauls II. vom Jahre 1470, welche Sixtus IV. 1473 zum erstenmal ausführte, auf 25 Jahre verkürzt. Dieser regelmäßig wiederkehrende (iubilaeum *maius*, annus sanctus) oder auch bei besondern Anlässen vom Apostolischen Stuhle angeordnete Jubelablaß (iubilaeum *minus*) unterscheidet sich von den gewöhnlichen Ablässen dadurch, daß bei Gelegenheit desselben den Beichtvätern umfassende Vollmachten bezüglich der sonst reservirten Sünden (siehe S. 897) und zur Commutation von Gelübden verliehen werden.

Eine Ablaßverleihung ist nur dann gültig (bezw. erlaubt), wenn ihr ein der Natur der Sache und dem Umfange des Ablasses entsprechender Beweggrund (causa iusta et legitima) zur Seite steht. Nicht zu einer willkürlichen, sondern nur zu einer gerechten, d. h. die Ehre Gottes und das Heil der Gläubigen fördernden Verwaltung der ihr anvertrauten Gnadenschätze ist die Kirche von Gott berufen und berechtigt (*S. Thom.*, Suppl. 3, q. 27, a. 4: Indulgentia debet *ex aliqua causa dari* ad hoc, quod aliquis per indulgentiam ad actum aliquem provocetur, qui in *utilitatem Ecclesiae* et *honorem Dei* vergat). Die Geschichte des Ablasses bezeugt es, daß die Kirche jene Bedingung stets als eine unerläßliche betrachtet, und wie sie dieselbe verstanden habe. Auch wurde der oben genannte Satz vom Apostolischen Stuhle mehrmals ausdrücklich betont. Vgl. *Clem. VI.* l. c. (S. 904). Conc. Constant. prop. 26 (S. 906). Daher auch das wiederholt ausgesprochene Verbot, die Ablässe nicht zu häufig oder unter zu leichten Bedingungen zu verleihen. Vgl. Later. IV, can. 62. Trid. Sess. 25 l. c.: In his tamen concedendis moderationem iuxta veterem et probatam in Ecclesia consuetudinem adhiberi cupit, ne nimia facilitate ecclesiastica disciplina enervetur.

Wenn demnach irgend welche persönliche oder sachliche Leistungen als Bedingung des Ablasses bestimmt werden, so müssen diese nicht bloß an sich durchaus sittlich und gottgefällig, sondern auch für die Ehre Gottes oder für das Seelenheil der Gläubigen (bezw. für irgend einen besondern gottgefälligen und bedeutsamen Zweck), sei es an sich oder kraft besonderer Umstände, wirklich förderlich sein, und zwar in einem Maße, welches irgendwie der Größe der durch den Ablaß gewährten Gnade entspricht. Dazu ist nicht unbedingt nothwendig, daß die betreffende Leistung eine sehr mühevolle oder umfassende sei.

Vgl. *Bellarm.* l. c. I, 12. Hier wird u. a. bemerkt: Convenit inter omnes ad iustam causam non requiri, ut opus iniunctum sit in se ita satisfactorium, ut plane compenset debitum poenae, quod remittitur per indulgentiam: tunc enim indulgentia non esset remissio, sed commutatio vel redemptio. . . . Observandum est tertio, non eodem modo iudicandum esse de causa indulgentiae, cum datur uni alicui particulari, et cum datur in commune multis. Nam cum datur uni particulari, oportet, ut opus iniunctum illi soli sit proportionatum fini, cuius gratia datur indulgentia; at cum datur in commune multis, non est necesse, ut opus singulorum, sed tantum ut opus omnium simul sit proportionatum fini; atque hinc accidere potest, ut indulgentia maxima sit iustissima, etiamsi opus iniunctum singulis videatur leve. — Observandum est quarto, supra dictum esse plerumque in causa iusta duo contineri, finem et media ad finem: quoniam aliquando solus finis satis esse videtur, sine ullis mediis, id est, sine opere aliquo iniuncto, quando videlicet finis non pendet ab aliquo opere et per se sufficit ad indulgentiam iustam efficiendam.

Sic olim ad petitionem Martyrum . . . dabantur indulgentiae sine aliquo opere iniuncto; quia iudicabat Ecclesia, satis magnam causam esse petitionem Martyrum, ut videlicet homines ad martyrium accenderentur, cum viderent tanti fieri Martyrum preces. . . . Quomodo etiam in articulo mortis hominibus bene meritis de Ecclesia dantur aliquando indulgentiae, neque opus ullum iniungitur, quia videtur causa esse satis iusta ipsa necessitas extrema, coniuncta cum praecedentibus meritis. Vgl. über diese Fragen *Lainez*, Disputationes Tridentinae, ed. Grisar II, 112.

Den Gebrauch der Ablässe macht die Kirche niemand zur Pflicht; indem sie denselben aber für sehr heilsam erklärt und die Gläubigen über die Bedeutung und Wirksamkeit des Ablasses belehrt, bietet sie diesen die gewichtigsten Motive dar, sich dieses Gnadenmittels mit Eifer zu bedienen. Der sittliche Werth der Ablässe ist namentlich auch darin zu suchen, daß sie, der Absicht der Kirche gemäß, keineswegs den Bußeifer der Gläubigen beschränken, sondern vielmehr durch die in Aussicht gestellte reichere und sichere Wirksamkeit anregen und befördern wollen.

S. Thom. l. c. q. 25, a. 1 ad 4: Quia ex affectu, quem accipiens indulgentias concipit ad causam, pro qua indulgentia datur, ad gratiam disponitur, ideo etiam per indulgentias remedium ad peccata vitanda datur. Et ideo non est in destructionem indulgentias dare, nisi inordinate dentur. Tamen consulendum est eis, qui indulgentias consequuntur, ne propter hoc ab operibus poenitentiae iniunctis abstineant, ut etiam ex his remedium consequantur, quamvis a debito poenae essent immunes; et praecipue quia quandoque sunt plurium debitores, quam credant. Vgl. Oswald a. a. O. II, 235.

Unerläßliche Bedingungen zur Gewinnung eines Ablasses sind, außer der entsprechenden Absicht (intentio saltem *virtualis* vel *habitualis*), der Stand der Gnade und die genaue gottgefällige Erfüllung der vorgeschriebenen Werke. Der Gnadenstand muß in dem Augenblick vorhanden sein, in welchem die Gewinnung des Ablasses sich vollziehen soll. Wenn daher mehrere gute Werke als Bedingung desselben vorgeschrieben sind, so ist es unerläßlich, daß mindestens das letzte im Stande der Gnade verrichtet werde; bei den übrigen wird es dann genügen, daß sie aus einem reumüthigen Sinne (animo religioso ac poenitenti, ab omni affectu letalis peccati alieno) hervorgehen. Bei vollkommenen Ablässen wird in der Regel der Empfang des Bußsacramentes ausdrücklich als Bedingung vorgeschrieben; wo dies nicht der Fall ist, würde auch für den Todsünder die vollkommene Reue (cum voto sacramenti) genügen. Die Gewißheit der Ablaßgewinnung sowie der Umfang derselben wird demnach im einzelnen je nach der Disposition des Büßers und der Beschaffenheit der von ihm gesetzten, den Ablaß bedingenden Werke sich bemessen.

Die Kirche hat in ihrer Lehre und Praxis auch daran festgehalten, daß die von den Gläubigen zu gewinnenden Ablässe von diesen den Verstorbenen, d. i. den im Reinigungsorte Befindlichen, fürbittweise (per modum *suffragii*) zugewandt werden können, wenn der Verleiher des Ablasses es so gestattet. Diese Zuwendung trägt mithin nicht (wie die Ablaßverleihung) den Character eines richterlichen Actes (absolutio) an sich. Zu einem solchen ist die Kirche den Verstorbenen und von Gott bereits Gerichteten gegenüber nicht befugt. Sie ist vielmehr ein von dem objectiven Werthe des Ablasses (als solutio ex thesauro Ecclesiae) sowie von dem Verdienste dessen, der den Ablaß gewinnt, unterstütztes Gebet, Gottes Barmherzigkeit möge die Gnade des Ablasses den Seelen zu theil werden lassen, für welche sie ihm angeboten wird (meritum de *congruo*. Siehe oben § 121, 4). Hieraus erhellt, daß die Wirksamkeit dieser Zuwendung keine absolut gewisse ist, und daß ebenso der Um=

fang der dadurch für die Verstorbenen erzielten Begnadigung sich jeder menschlichen Schätzung entzieht.

Prop. *Petri Oxomens.* damn. n. 6: Papa non potest indulgere alicui viro poenam purgatorii. Prop. *Luth.* damn. n. 22. Prop. Syn. Pistor. damn. n. 42: In eo quod superaddit (Syn.), *luctuosius adhuc esse, quod chimaerica isthaec applicatio* (thesauri) *transferri volita sit in defunctos;* falsa, temeraria, piarum aurium offensiva, in Romanos Pontifices et in praxim et sensum universalis Ecclesiae iniuriosa etc. Vgl. *Bellarm.* l. c. I, 14. *Tournely,* De indulg. a. 6.

§ 151.

Die heilige Oelung.

1. Die heilige Oelung (extrema unctio, sacramentum exeuntium, s. unctionis) ist dasjenige Sacrament, durch welches den Gläubigen in todesgefährlicher Krankheit die göttliche Gnade (gratia *habitualis* et *actualis*) gespendet wird zur Stärkung und Erquickung der Seele, zur vollkommenen Tilgung der Sünden und je nach den Rathschlüssen Gottes auch zur Heilung der körperlichen Krankheit. Diese Zwecke des Sacramentes sowie die göttliche Einsetzung desselben findet die Kirche auf Grund der apostolischen Ueberlieferung in dem Briefe des hl. Jacobus (5, 14) ausgesprochen. Als eine vorbildliche Andeutung des Sacramentes betrachtet sie die Salbung, welche die Apostel während des öffentlichen Wirkens Christi auf sein Geheiß vollzogen, um den Kranken eine wunderbare Heilung dadurch zu vermitteln. Aus der Einsetzung und dem Zwecke dieses Sacramentes leuchtet die liebevolle Fürsorge des Erlösers für die sündige Menschheit wiederum in vorzüglichem Maße hervor.

Trid. Sess. 14, de Sacr. extr. Unct. c. 1: Instituta est autem sacra haec Unctio infirmorum tamquam vere et proprie Sacramentum Novi Testamenti a Christo Domino nostro apud Marcum quidem *insinuatum,* per Iacobum autem Apostolum ac Domini fratrem fidelibus *commendatum* ac *promulgatum. Infirmatur,* inquit, *quis in vobis?* . . . Quibus verbis, ut ex apostolica traditione per manus accepta Ecclesia didicit, docet *materiam, formam,* proprium *ministrum* et *effectum* huius salutaris Sacramenti. Intellexit enim Ecclesia materiam esse oleum ab Episcopo benedictum, nam unctio aptissime Spiritus Sancti gratiam, qua invisibiliter anima aegrotantis inungitur, repraesentat; formam deinde esse illa verba: *Per istam unctionem etc.* Vgl. ibid. c. 3: Quare nulla ratione audiendi sunt, qui contra tam apertam et dilucidam Apostoli Iacobi sententiam docent hanc Unctionem vel figmentum esse humanum, vel ritum a Patribus acceptum, nec mandatum Dei nec promissionem gratiae habentem; et qui illam iam cessasse asserunt, quasi ad gratiam curationum dumtaxat in primitiva Ecclesia referenda esset. Im Prooemium sagt das Concil von der heiligen Oelung: Non modo *Poenitentiae,* sed et *totius christianae vitae,* quae perpetua poenitentia esse debet, *consummativum* existimatum est a Patribus. Dann heißt es über die Einsetzung derselben sehr schön: Clementissimus Redemptor noster, qui servis suis quovis tempore voluit de salutaribus remediis adversus omnia omnium hostium tela esse prospectum, quemadmodum auxilia

maxima in Sacramentis aliis praeparavit, quibus christiani conservare se integros, dum viverent, ab omni graviori spiritus incommodo possint: ita extremae Unctionis Sacramento finem vitae tamquam firmissimo quodam praesidio munivit. Nam etsi adversarius noster occasiones per omnem vitam quaerat et captet, ut devorare animas nostras quoquo modo possit; nullum tamen tempus est, quo vehementius ille omnes suae versutiae nervos intendat ad perdendos nos penitus et a fiducia etiam, si possit, divinae misericordiae deturbandos, quam cum impendere nobis exitum vitae prospicit. Vgl. Florent. Decr. pro Armen. (n. 2).

Jac. 5, 14: Infirmatur quis in vobis? inducat presbyteros Ecclesiae, et orent super eum, ungentes eum oleo in nomine Domini; (15) et oratio fidei salvabit infirmum et alleviabit eum Dominus; et si in peccatis sit, remittentur ei. Marc. 6, 13: Et ungebant (Apostoli) oleo multos aegros et sanabant.

Orig., In Levit. hom. II, 4 erwähnt unter den verschiedenen dem Christen dargebotenen Mitteln der Buße und des Sündennachlasses neben der Beichte auch die vom hl. Jacobus beschriebene Krankensalbung. Aehnlich *Chrys.*, De sacerd. 1, 6: „Die Priester besitzen die Vollmacht der Sündennachlassung nicht nur, wenn sie uns die Taufe spenden, sondern auch in Bezug auf die nachher begangenen Sünden. Denn, ‚wenn jemand krank ist unter euch u. s. f.‘“ *Innoc. I.*, Ep. ad Decent. 8: Quod (Iac. 5, 14) non est dubium de fidelibus aegrotantibus accipi vel intelligi debere, qui sancto oleo chrismatis perungi possunt; quo *ab Episcopo confecto* non solum sacerdotibus, sed omnibus uti christianis licet in sua aut suorum necessitate inungendo. (Letzteres ist ohne Zweifel von dem Gebrauch des geweihten Oeles als Sacramentale zu verstehen. Vgl. *Bened. XIV.*, De Syn. dioec. VIII, 4, 2.) . . . Nam poenitentibus (den aus der Kirchengemeinschaft Ausgeschlossenen oder in der öffentlichen Buße Befindlichen) istud infundi non potest, *quia genus est Sacramenti.* Nam quibus reliqua Sacramenta negantur, quomodo unum genus putatur posse concedi? Gregor d. Gr. schreibt in seinem Sacramentar den Ritus für die Weihe des Krankenöles sowie für die Spendung des Sacramentes genau vor. Auch die schismatischen Griechen haben das Sacrament der heiligen Oelung beibehalten. Vgl. *Bellarm.*, De Sacr. extr. Unct. c. 1—3. *Tournely*, De Sacr. extr. Unct. q. 1, a. 2. *Estius*, IV. Sent. d. 23. *Boucat*, Theol. Patrum. De Sacramentis P. III, diss. 5 (VI, 538).

2. Die Materie (materia *proxima*) dieses Sacramentes besteht in der Salbung bestimmter Körpertheile mit dem vom Bischofe geweihten Oele (materia *remota*). Die Form bildet das bei jener Salbung vom Spender gesprochene Gebet: Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus, quidquid per visum (per auditum etc.) deliquisti. Eine solche deprecatorische Form war schon zur Zeit des hl. Thomas im Abendlande allgemein in Gebrauch, während in den ältern Ritualien sich vielfach auch eine indicative oder absolute Form (Ungo te etc.) findet. Bei den Griechen war immer eine deprecatorische Form gebräuchlich. Diese Erscheinung erklären die Theologen dahin, daß Christus die Form dieses Sacramentes nur ihrem wesentlichen Inhalte nach festgesetzt, hingegen die nähere Fassung ihres Wortlautes der Kirche überlassen habe.

Florent. l. c.: Quintum Sacramentum est extrema Unctio, cuius materia est oleum olivae per Episcopum benedictum. Trid. l. c. c. 1 (n. 1). Cat. Rom. P. II, c. 6, q. 5. Vgl. *Innoc. I.* l. c. (n. 1). Wenn hier von „oleum chrismatis“ die Rede ist, so ist nach dem damaligen kirchlichen Sprachgebrauch nicht mit Balsam vermischtes, sondern Salböl, d. i. einfaches Olivenöl, unter jenem Ausdruck zu verstehen. *Juenin,* De Sacr. diss. VII, q. 3, c. 1. *Tournely,* De Sacr. extr. Unct. q. 2, a. 1.

Ueber die Congruenz dieser Materie siehe *S. Thom.,* Suppl. 3, q. 29, a. 4: Spiritualis sanatio, quae in fine adhibetur, debet esse perfecta, quia post eam alia non relinquitur; et lenis, ut spes, quae exeuntibus est maxime necessaria, non frangatur, sed foveatur. Oleum autem lenitivum est et penetrativum usque ad intima et etiam diffusivum. Et ideo quantum ad utrumque praedictorum est conveniens materia huius Sacramenti. Ibid. ad 1: Non oportet, quod balsamum ponatur in materia huius Sacramenti, quia balsamum propter odorem pertinet ad bonitatem famae, qua de cetero non indigent propter se exeuntes; sed indigent tantum nitore conscientiae, qui per oleum significatur.

Schon Innocenz I. betont, daß das Oel vom Bischofe geweiht sein müsse; ebenso die Concilien von Florenz und Trient (siehe oben). Papst Paul V. erklärte (13. Januar 1611): Quod nempe Sacramentum extremae Unctionis oleo episcopali benedictione non consecrato ministrari valide possit, propositionem esse temerariam et errori proximam. Dieses Decret wurde von Gregor XVI. (14. September 1842) von neuem bestätigt.

Estius l. c. § 8: Consecratur autem oleum ad significandum, quod non suapte natura, sed Spiritus Sancti virtute morbis animae medeatur. Per Episcopum vero fit ea consecratio, ut significetur omnem virtutem Sacramentorum derivari ex merito Christi, cuius personam praecipue gerit Episcopus. In den genannten Entscheidungen ist nun aber nicht erklärt, ob diese Nothwendigkeit der bischöflichen Weihe auf göttlicher oder nur auf kirchlicher Anordnung beruhe. Dazu kommt, daß die Griechen und Armenier die von einem Priester vollzogene Weihe als genügend betrachten und daß (wie Goar in seinem Euchologium Graec. p. 436 berichtet) Clemens VIII. den griechischen Bischöfen Unteritaliens gestattete, ihren desfallsigen Gebrauch beizubehalten, welche Erlaubniß Benedikt XIV. von neuem bestätigte. Daher wird man sagen müssen, die bischöfliche Weihe sei zur Gültigkeit der Materie kraft kirchlicher Vorschrift (iure ecclesiastico) erforderlich; kraft ausdrücklicher oder stillschweigender Bevollmächtigung von seiten des Papstes (wie dies bei den Griechen zutrifft) kann und darf dieselbe auch von einfachen Priestern vorgenommen werden.

Ferraris, Bibl. s. v. Extr. Unct. add. 5: Patet hinc Concilium Tridentinum non eo sensu oleum ab Episcopo benedictum materiam huius Sacramenti reputasse, quasi ex divina institutione sine huiusmodi oleo conferri valide hoc Sacramentum nequiret, sed dumtaxat eam esse veram et sufficientem ac etiam necessariam spectata scilicet Ecclesiae latinae consuetudine. Vgl. ibid. n. 5 sqq. *Tournely* l. c. *Bened. XIV.,* De Syn. dioec. VIII, 1, 4.

Die materia *proxima* besteht in der Salbung einzelner Körpertheile. In Bezug auf die nähere Bestimmung derselben weicht die griechische Praxis wiederum von der abendländischen in etwa ab, und auch die letztere ist sich nicht immer gleich geblieben. Gregor d. Gr. schrieb (in seinem Rituale) vor, die Salbung an den Augen, den Ohren, der Nase, dem Mund und den Händen zu vollziehen. Hingegen heißt es bei

Alb. M., IV. Sent. d. 23, a. 16 ad 2: In quibusdam ecclesiis unguntur tantum extremitates et os et nares et oculi et aures, quia in illis sunt organa quinque sensuum; tamen alii praeter haec ungunt scapulas et pectus et renes, in quibus est delectatio venereorum.

Florent. l. c.: Hoc Sacramentum nisi infirmo, de cuius morte timetur, dari non debet; qui in his locis ungendus est: in oculis propter visum, in auribus propter auditum, in naribus propter odoratum, in ore propter gustum vel locutionem, in manibus propter tactum, in pedibus propter gressum, in renibus propter delectationem ibidem vigentem. In gleicher Weise bestimmt das Rituale Romanum die zu salbenden Körpertheile.

Unbedingt nothwendig (iure *divino*) zum Wesen oder zur Gültigkeit des Sacramentes ist demnach die Salbung an irgend einem der genannten Körpertheile; auch ist es im äußersten Nothfalle erlaubt, die Salbung auf einen derselben zu beschränken.

Bened. XIV. l. c. c. 3. *Ferraris* l. c. n. 57: Partes ungendae aliae quidem necessariae sunt, ut Sacramentum fiat; aliae necessitate, uti vocant, praecepti; aliae vero ratione aliqua suadente tuto omittuntur. Ex his postremis sunt pedum et renum unctio; haec enim in feminis omittitur; illa vero ex gravi incommodo praeteriri potest. Ceterae quinque sensuum unctiones saltem ex praecepto adhibendae sunt; num vero singulae ita sint necessariae, ut absque illis Sacramentum non consistat, alii aliter disputant. Si necessitas urgeat, aegri, qui mox decessurus timetur, unicus sensus ungendus est, ea pronuntiata forma, quam Rituale in his rerum eventibus assignat; caput tamen praeferendum.

Florent. l. c.: Forma huius Sacramenti est haec: Per istam unctionem etc. (siehe oben). Gleichlautend Trid. l. c. c. 1; ähnlich Cat. Rom. l. c. c. 6, q. 6. *Bened. XIV.* l. c. c. 2: Formam Sacramenti extremae Unctionis non esse a Christo Domino institutam *in specie infima*, ut aiunt, hoc est certis verbis praescriptam, theologi omnes admittunt, atque ex mox referendis diversis formulis, etiam in Ecclesia Latina in illius administratione usurpatis evidenter demonstratur.

Die Frage, ob zur Gültigkeit des Sacramentes eine deprecatorische Form unerläßlich sei, wird von vielen ältern Theologen (Thomas, Bonaventura u. a.) mit Rücksicht auf Jac. 5, 14 bejaht, von andern (Albert d. Gr., Durandus, Tanner, Estius u. a.) unter Hinweisung auf die liturgische Praxis der Kirche verneint. Vgl. *Tournely* l. c. q. 2, a. 2. *Ferraris* l. c. n. 56. *Maldon.*, De extr. Unct. q. 1. *Estius*, IV. Sent. d. 23, § 10. *Bened. XIV.* l. c.: Sed utcumque haec res se habet, . . . iniungendum est Parochis, ut formam adhibeant in Rituali praescriptam, quae certe, sine gravi flagitio, non potest privata auctoritate immutari.

Ueber die Congruenz einer deprecatorischen Form bei diesem Sacramente siehe *S. Thom.*, Suppl. 3, q. 29, a. 8: Forma huius Sacramenti est deprecativa, ut patet per verba Iacobi et ex usu Romanae Ecclesiae. . . . Cuius ratio multiplex assignatur: Primo, quia suscipiens Sacramentum hoc est viribus propriis destitutus, unde indiget orationibus sublevari; secundo, quia datur exeuntibus, qui iam desinunt esse de foro Ecclesiae, et in solius Dei manu requiescunt: unde et ei per orationem committuntur; tertio, quia hoc Sacramentum non habet aliquem effectum, qui semper ex operatione ministri consequatur, omnibus quae sunt de essentia Sacramenti etiam rite peractis, sicut

character in Baptismo et Confirmatione, et transsubstantiatio in Eucharistia, et remissio peccati in Poenitentia, exsistente contritione, quae (remissio) est de essentia Sacramenti Poenitentiae, non autem de essentia huius Sacramenti. Et ideo in hoc Sacramento non potest esse forma indicativi modi, sicut in praedictis Sacramentis. Vgl. Cat. Rom. l. c. q. 7.

3. Unter den „Aeltesten" (presbyteri ecclesiae), welche der hl. Jacobus (a. a. O.) als Spender des Sacramentes bezeichnet, sind nach der kirchlichen Ueberlieferung die geweihten Vorsteher der christlichen Gemeinden, die Bischöfe und Priester, zu verstehen (a). Ebenso deutlich erklärt der Apostel, daß das Sacrament nur für körperlich Erkrankte bestimmt sei, d. i., wie sich aus der Lehre und Praxis der Kirche ergibt, für solche, die von einer schweren, todesgefährlichen Krankheit befallen sind, nicht aber für diejenigen, welche nur einer äußern Gefahr des Todes oder lebensgefährlicher Verwundung entgegengehen (Soldaten vor der Schlacht; solche, die, ohne schwer erkrankt zu sein, sich einer lebensgefährlichen Operation unterziehen u. dgl.). Der Empfang der heiligen Oelung kann und darf von derselben Person so oft wiederholt werden, als sie einer neuen lebensgefährlichen Erkrankung anheimfällt (b).

a) Ueber den biblischen Ausdruck „presbyteri" siehe oben § 135, 2. *Innoc. I.* l. c. (unter Berufung auf Jac. 5, 14): Ceterum illud superfluum videmus adiectum, ut de Episcopo ambigatur, quod presbyteris dictum est, quia Episcopi occupationibus aliis impediti ad omnes languidos ire non possunt. Florent. l. c.: Minister huius Sacramenti est Sacerdos. Trid. l. c. c. 3: Iam vero, quod attinet ad praescriptionem eorum, qui et suscipere et ministrare hoc Sacramentum debent, haud obscure fuit illud etiam in verbis praedictis (Iac. l. c.) traditum; nam et ostenditur illic proprios huius Sacramenti *ministros* esse Ecclesiae presbyteros, quo nomine, eo loco, non aetate seniores aut priores in populo intelligendi veniunt, sed *aut Episcopi aut sacerdotes* ab ipsis rite ordinati per impositionem manuum presbyterii. Can. 4. Cat. Rom. l. c. q. 13: Neque tamen ex sanctae Ecclesiae decreto cuivis sacerdoti, sed *proprio pastori* (d. i. dem Pfarrer), qui iurisdictionem habeat, sive alteri, cui ille eius muneris fungendi potestatem fecerit, hoc Sacramentum administrare *licet.* Im Nothfalle (urgente mortis periculo) darf jeder Priester, auch ohne vorgängige Erlaubniß des Pfarrers, das Sacrament spenden. *Bened. XIV.* l. c. c. 4, 7.

Bei den Griechen ist es jetzt noch üblich, daß sieben (oder im Nothfalle wenigstens drei) Priester zugleich die heilige Oelung spenden. Auch im Abendlande war es früher (mindestens bis zum 13. Jahrhundert) in einzelnen Kirchen Sitte, mehrere Priester zur Spendung hinzuzuziehen, wie dies aus mehreren ältern Ritualbüchern erhellt. Zur Gültigkeit der Spendung ist diese Mitwirkung mehrerer nicht erforderlich. Vgl. *Innoc. I.* l. c. Alexander III. erklärte: Sacerdos, uno praesente Clerico et etiam solus, potest infirmum ungere (Decr. lib. V, tit. 40, c. 14). *Bened. XIV.*, Const. 57, n. 5: Non refert, utrum eadem extrema Unctio per unum vel plures Presbyteros fiat, ubi huiusmodi viget consuetudo, dummodo credant et asserant illud Sacramentum, servata debita materia et forma, ab uno Presbytero valide et licite confici. Idem sacerdos materiam adhibere formamque pronuntiare respective debet, ac praeterea qui ungit idem, dicat formam respondentem, nec alius ungat et alius formam pronuntiet.

Vgl. De Syn. dioec. l. c. c. 4, 8. Ibid. n. 5: Praeterea, etiam spectata hodierna Ecclesiae disciplina, nedum licitum, sed valde laudabile est, ut uni Sacramentum administranti alii plures assistant sacerdotes, ob rationem, quam adducit s. Thomas c. Gent. IV, 73, ubi ait: Quia hoc Sacramentum perfectae curationis effectum habet et in eo requiritur copia gratiae, competit huic Sacramento, quod multi sacerdotes intersint, et quod oratio totius Ecclesiae ad effectum huius Sacramenti coadiuvet. Der hl. Thomas fügt indes bei: Si tamen unus solus Presbyter adsit, intelligitur hoc Sacramentum perficere in virtute totius Ecclesiae, cuius minister exsistit et cuius personam gerit. Der Ausdruck „presbyteros Ecclesiae" (Jac. 5, 14) heißt soviel als *„aliquem* ex presbyteris" (*Bened. XIV.* l. c. n. 4). Vgl. *Juenin* l. c. diss. VII, q. 6, c. 2. *Tournely* l. c. q. 2, a. 4.

b) *Innoc. I.* l. c. (n. 1). Florent. l. c.: Hoc Sacramentum nisi infirmo, de cuius morte timetur, dari non debet. Trid. l. c. c. 3: Declaratur etiam (Iac. 5, 14) esse hanc Unctionem *infirmis* adhibendam, illis vero praesertim, qui *tam periculose decumbunt,* ut in *exitu vitae constituti videantur;* unde et Sacramentum exeuntium nuncupatur. Quod si infirmi post susceptam hanc Unctionem convaluerint, iterum huius Sacramenti subsidio iuvari poterunt, cum in aliud simile vitae discrimen inciderint.

Vgl. *Bened. XIV.* l. c. c. 5, n. 5: Die Erklärungen der beiden genannten Concilien seien dahin zu verstehen, daß das Sacrament nur Kranken gültig gespendet werden könne. Die bei den Griechen übliche Sitte, auch Gesunde bei gewissen Gelegenheiten (namentlich nach der Oelweihe am Gründonnerstag) mit dem heiligen Krankenöle zu salben, kann nicht als Gegenbeweis geltend gemacht werden. Jene Salbung ist ein bloßes Sacramentale (A silentio denique Concilii Florentini rectius deducimus, sapientissimis illis Patribus fuisse persuasum sanctam Unctionem a graecis sacerdotibus non adhiberi hominibus bene valentibus tamquam Sacramentum, sed veluti meram caeremoniam et sacramentalem quandam benedictionem; Graeci enim, qui de singulis suis ritibus coacti sunt rationem reddere, gravem utique reprehensionem non evasissent, si comperti fuissent hac in re a communi et constanti Ecclesiae latinae traditione et praxi aberrare).

Da die heilige Oelung zur Tilgung persönlicher Sünden und ihrer Folgen sowie zur Vorbereitung auf den Todeskampf bestimmt ist, so wird sie Unmündigen nicht gespendet. Für welche Altersstufe der Empfang derselben zulässig sei, ist nicht durch ein allgemeines göttliches oder kirchliches Gesetz bestimmt. Vgl. Cat. Rom. l. c. q. 9. *Bened. XIV.* l. c. c. 6, 1. 2: Statim ac pueri, rationis compotes, iudicantur doli et culpae capaces, si in gravem incidant morbum, poterunt infirmorum oleo liniri. Ibid. n. 3: Ob eandem rationem, propter quam ab eiusmodi Sacramento arcentur pueri, quibus nondum rationis lumen effulsit, illud pariter denegatur perpetuo amentibus et furiosis, qui nullum ab ortu lucidum intervallum obtinuerunt, . . . quia nec isti potuerunt ulla gravi aut levi culpa se contaminare, ad cuius abstergendas reliquias institutum est hoc Sacramentum.

Sehr oft hat die Kirche die Ermahnung wiederholt, den Empfang bezw. die Spendung dieses Sacramentes bei schwerer Erkrankung nicht bis zu den letzten Lebensmomenten aufzuschieben.

Cat. Rom. l. c. q. 9: In quo gravissime peccant, qui illud tempus aegroti ungendi observare solent, cum iam, omni salutis spe amissa, vita et sensibus carere incipiat; constat enim ad uberiorem Sacramenti gratiam percipiendam

plurimum valere, si aegrotus, cum ei adhuc integra mens et ratio viget, fidemque et religiosam animi voluntatem afferre potest, sacro oleo liniatur. Seit dem dreizehnten Jahrhundert kam der Irrthum auf, nach dem Empfange der heiligen Oelung sei der Genuß von Fleischspeisen, die Fortführung der Ehe u. dgl. nicht weiter gestattet. Von Bischöfen und Concilien wurde dieser Wahn, welcher nur zu sehr geeignet war, von dem Empfange dieses Sacramentes abzuschrecken, eifrigst bekämpft; ebenso auch (zuletzt noch durch das Conc. Mechlin. a. 1607) die Meinung, daß durch die heilige Oelung das Recht, Testamente zu machen, verloren gehe. Vgl. *Bened. XIV.* l. c. c. 7. Klee, Dogmengesch. II, 273.

4. Die Wirkungen der heiligen Oelung werden in der Heiligen Schrift (Jacobusbr. a. a. O.) mit den Worten beschrieben: „Das Gebet des Glaubens wird dem Kranken zum Heile gereichen, und der Herr wird ihn aufrichten, und wenn er Sünden auf sich hat, werden sie ihm vergeben werden.“ Als Sacrament der Sündennachlassung wird sie auch von den heiligen Vätern bezeichnet (n. 1). Dieser Ausdruck sowie auch der entsprechende im Jacobusbriefe ist so aufzufassen, wie es die dem Bußsacramente von Christus zugewiesene Bedeutung erfordert. Letzteres ist das ordentliche Mittel, wodurch die Tilgung der nach der Taufe begangenen schweren Sünden erlangt werden soll (siehe oben § 150, 1). Die heilige Oelung hingegen bezweckt zunächst und unter gewöhnlichen Umständen (*ordinarie*), wie alle Sacramente der Lebendigen, die Vermehrung der heiligmachenden Gnade. Die besondere sacramentale Gnade (bezw. der Hauptzweck des Sacramentes) besteht hier in der Beseitigung (bezw. Unschädlichmachung) gewisser Folgen der Sünde, welche auch nach erlangter Sündenvergebung in der Seele fortdauern (daher *reliquiae* peccatorum) und namentlich beim Herannahen des Todes sich in verderblicher Weise geltend machen können (sittliche Schwäche, Kleinmuth, Todesfurcht u. dgl.). An ihre Stelle tritt eine durch die Gnade bewirkte Erhöhung des Gottvertrauens, der Geduld und der Widerstandsfähigkeit gegen die Versuchungen.

Im Nothfalle jedoch (*extraordinarie*), wenn der Empfang des Bußsacramentes nicht möglich ist, kann und soll die heilige Oelung dieses Sacrament ersetzen, und sie bewirkt alsdann, wenn sie reumüthig (saltem cum attritione) empfangen wird, auch (und zwar direct) die Nachlassung der schweren Sünden. Alsdann erscheint sie (per accidens) als sacramentum *mortuorum*.

Mit der Vermehrung bezw. Eingießung der heiligmachenden Gnade ist als fernere ordentliche Wirkung des Sacramentes eine je nach der Disposition des Empfängers mehr oder minder umfassende Tilgung der läßlichen Sünden und der zeitlichen Sündenstrafen gegeben.

Es kann endlich auch die Heilung von der körperlichen Krankheit durch den Empfang des Sacramentes erlangt werden (interdum), wenn diese nach Gottes Rathschluß dem Kranken zum Heile dient.

Florent. l. c.: Effectus vero est mentis sanatio; et, in quantum autem expedit, ipsius etiam corporis. Trid. l. c. c. 2: Res porro et effectus huius Sacramenti illis verbis explicatur: *Et oratio fidei salvabit infirmum etc.* Res etenim haec gratia est Spiritus Sancti, cuius unctio *delicta,* si quae sint ad-

huc expianda, *ac peccati reliquias* abstergit et aegroti animam alleviat et confirmat, magnam in eo divinae misericordiae fiduciam excitando, qua infirmus sublevatus et morbi incommoda ac labores levius fert et tentationibus daemonis, calcaneo insidiantis, facilius resistit; et sanitatem corporis interdum, ubi saluti animae expedierit, consequitur. Cat. Rom. l. c. q. 14: Docebunt igitur pastores, hoc Sacramento gratiam tribui, quae peccata et in primis quidem leviora, et ut communi nomine appellantur, venialia, remittit; exitiales enim culpae Poenitentiae Sacramento tolluntur. Neque enim hoc Sacramentum primario loco ad graviorum criminum remissionem institutum est, sed Baptismus tantum et Poenitentia vi sua hoc efficiunt. Altera est sacrae unctionis utilitas, quod animam languore et infirmitate, quam ex peccatis contraxit et a ceteris omnibus peccati reliquiis liberat.

Vgl. *Bened. XIV.* l. c. c. 7, 3. Hier wird die Bedingung hervorgehoben, unter welcher allein die genannten Wirkungen eintreten können: Iam vero neutrum effectum potest extrema Unctio operari sine pio aliquo ipsius suscipientis actu; nec enim peccata venialia remittit absque aliqua eorum displicentia, nec letalia delere valet sine eorundem detestatione eaque saltem imperfecta contritione, quae est necessaria ad veniam et iustificationem assequendam in Sacramento Poenitentiae. . . . Eiusmodi autem actus cum certe elicere nequeat, qui est sensibus et mente iam destitutus, nisi forte eos iam antea elicuerit, utroque sane Sacramenti effectu fraudatur. Das Nähere gehört in die Moraltheologie bezw. die Pastoral.

S. Thom., Suppl. 3, q. 30, a. 1: Hoc Sacramentum non datur contra defectus, quibus spiritualis vita tollitur, scilicet contra peccatum originale vel mortale; sed contra illos defectus, quibus homo spiritualiter infirmatur, ut non habeat perfectum vigorem ad actus vitae gratiae vel gloriae: et hic defectus nihil aliud est quam quaedam debilitas et ineptitudo, quae in nobis relinquitur ex peccato actuali vel originali; et contra hanc debilitatem homo roboratur per hoc Sacramentum. Sed quia hoc robur gratia facit, quae secum non compatitur peccatum, ideo ex consequenti si invenit peccatum aliquod vel mortale vel veniale, quoad culpam tollit ipsum; dummodo non ponatur obex ex parte recipientis. . . . Et ideo etiam Iacobus de remissione peccati conditionaliter loquitur, dicens: *Si in peccatis sit, dimittentur ei,* scilicet quoad culpam; non enim semper delet peccatum, quia non semper invenit; sed semper remittit quoad debilitatem praedictam, quam quidam *reliquias peccati* dicunt (der Ausdruck findet sich schon bei Albertus Magnus und Bonaventura). . . . Unde dicendum, quod principalis effectus huius Sacramenti est remissio peccatorum quoad reliquias peccati et ex consequenti etiam quoad culpam, si eam inveniat.

Noch eingehender ist die Erörterung C. Gent. IV, 73: Manifestum est, quod contra alias sequelas peccati (im Gegensatze zur infirmitas corporis als Folge der Sünde) hoc Sacramentum ordinatur, quae sunt pronitas ad malum et difficultas ad bonum. . . . Et quidem huiusmodi infirmitates spirituales per poenitentiam sunt curandae, prout poenitens per opera virtutis, quibus satisfaciendo utitur, a malis retrahitur et ad bonum inclinatur. Sed quia homo vel per negligentiam aut per occupationes varias vitae aut etiam propter temporis brevitatem aut propter alia huiusmodi praedictos defectus in se perfecte non curat, salubriter ei providetur, ut per hoc Sacramentum praedicta curatio compleatur et a reatu poenae temporalis liberetur; ut sic nihil

in eo remaneat, quod in exitu animae a corpore eam possit a perceptione gloriae impedire. Et ideo Iacobus addit: *Et alleviabit eum Dominus* (Iac. 5, 15). Contingit etiam, quod homo peccatorum, quae commisit, notitiam vel memoriam non habet, ut possit per poenitentiam singula expurgare; sunt etiam quotidiana peccata, sine quibus praesens vita non agitur, a quibus oportet hominem in suo exitu per hoc Sacramentum emundari, ut nihil inveniatur in eo, quod perceptioni gloriae repugnet; et ideo addit Iacobus, quod, si *in peccatis sit, remittentur ei* (l. c.). Unde manifestum est, quod hoc Sacramentum est ultimum et quodammodo consummativum totius spiritualis curationis, quo homo quasi ad participandam gloriam praeparatur, unde et extrema unctio nuncupatur. Ueber die verschiedenen Ansichten der Theologen bezüglich der Wirkungen der heiligen Oelung vgl. *Bill.*, De extr. Unct. a. 4. *Tournely* l. c. q. ult. Schanz a. a. O. S. 653. *Ign. Schmitz,* De effectibus sacr. extr. unct. Frib. 1893.

Bezüglich der körperlichen Heilung vgl. Cat. Rom. l. c. q. 7. 14. *S. Thom.,* Suppl. l. c. a. 2: Extrema unctio non facit corporalem sanationem ex proprietate naturali materiae, sed ex virtute divina, quae rationabiliter operatur. Et quia ratio operans numquam inducit secundarium effectum, nisi secundum quod expedit ad principalem, ideo ex hoc sacramento non semper sequitur corporalis sanatio, sed quando expedit ad spiritualem sanationem. Ibid. q. 32, a. 4 ad 1: Contra illas praecipue infirmitates hoc sacramentum datur, quae sunt ex peccato causatae quasi peccati reliquiae. *Suar.,* De extr. unct. disp. 41, sect. 4. Ueber andere Erklärungsversuche der Theologen vgl. *Ign. Schmitz* l. c. p. 81 ss.

5. Aus dem Wesen und Zwecke dieses Sacramentes ergibt sich, daß der Empfang desselben an sich nicht eine unerläßliche Bedingung des Heiles (necessarium *necessitate medii*) sein könne. Auch nicht durch ein ausdrückliches Gebot Gottes oder der Kirche ist dieser Empfang vorgeschrieben. Dennoch muß man sagen, es sei eine durch die christliche Selbstliebe sowie durch die Gott und seiner Gnade schuldige Hochachtung gebotene Pflicht für den Christen, daß er gegebenen Falles die in diesem Sacramente sich darbietende Gnadenfülle heilsbegierig zu erlangen suche. Diese Pflicht (bezw. die Pflicht, das Sacrament zu spenden) wäre um so dringender und gewichtiger, wenn ein Kranker im Stande der Todsünde sich befände und nicht fähig wäre zu beichten. Bewußte Verachtung des Sacramentes müßte in jedem Falle als schwere Sünde gelten.

Trid. l. c. c. 3: Quare nulla ratione audiendi sunt, ... qui hanc extremam Unctionem a fidelibus sine peccato contemni posse affirmant. ... Nec vero tanti Sacramenti contemptus absque ingenti scelere et ipsius Spiritus Sancti iniuria esse potest. Manche Theologen wollten ein göttliches Gebot für den Empfang der heiligen Oelung aus Jac. 5, 14 ableiten (Bonaventura, Petrus Soto, Juenin, Tournely u. a. Vgl. *Bened. XIV.* l. c.).

Bened. XIV. l. c. c. 7, 4: Cum tamen celerem commendat (Episcopus) huius Sacramenti administrationem, abstineat a verbis, quae videantur significare eiusdem recipiendi absolutam necessitatem; ne secus videatur ipse quaestionem dirimere hactenus indecisam. ... Indubitanter tamen asserere poterit non posse, sine gravi culpa, eiusmodi Sacramentum aut contemni

aut cum aliorum offensione et scandalo negligi et praetermitti. . . . Nec praeterea incongruum esset addere, facile Sacramenti contemptum praesumi in infirmo, qui, cum vita periclitetur, extremam Unctionem sciens et volens petere negligit, multoque magis, si eam sibi a parocho exhibitam recipere renuat. Vgl. *Estius* l. c. § 15. *Tournely* l. c. q. 4, a. 1. Heimbucher, Die heilige Oelung. Mit bes. Rücksicht auf die prakt. Seelsorge. Regensb. 1888.

§ 152.

Das heilige Sacrament der Weihe.

1. Auf der göttlichen Einsetzung der Hierarchie beruht die Unterscheidung der beiden kirchlichen Stände der Cleriker und der Laien (siehe oben § 136, 2). Die Aufnahme des Einzelnen in die Hierarchie und die damit verbundene Mittheilung übernatürlicher hierarchischer Vollmachten geschah von Anfang an mittelst eines liturgischen Actes, welcher mit Rücksicht auf den Zweck als Ordination oder auch nach seiner Form als Handauflegung (impositio manuum, *χειροτονία*, *χειροθεσία*) bezeichnet wurde. Seit dem Mittelalter wurde auch der Name sacramentum ordinis gebräuchlich, welcher direct den wesentlichen Charakter jenes liturgischen Actes ausdrückt.

Die Ordination oder Weihe (sacramentum *ordinis*) ist demnach dasjenige Sacrament, welches dem Empfänger nebst der Vermehrung der heiligmachenden Gnade die active Theilnahme an den übernatürlichen hierarchischen Gewalten der Kirche und die zur gottgefälligen Ausübung derselben dienlichen actuellen Gnaden vermittelt. Den drei hierarchischen Stufen des Episkopates, Presbyterates und Diakonates entsprechend, ist auch eine dreifache Stufe der Ordination zu unterscheiden: die bischöfliche Weihe, die Priesterweihe und die Diakonatsweihe.

Der dogmatische Beweis für die göttliche Einsetzung dieser drei Weihestufen fällt größtentheils mit dem Beweise für die göttliche Einsetzung der Hierarchie und der genannten dreigliedrigen Ordnung derselben zusammen.

Den sacramentalen Charakter der Weihe (bezw. die göttliche Einsetzung der Hierarchie) bestritten die Marcioniten, Tertullian nach seinem Abfall zum Montanismus, die Katharer, Wicleff, die Reformatoren. Vgl. oben § 131. 135.

Trid. Sess. 23, c. 3: Cum Scripturae testimonio, Apostolica traditione et Patrum unanimi consensu perspicuum sit per sacram ordinationem, quae verbis et signis exterioribus perficitur, gratiam conferri: dubitare nemo debet *Ordinem esse vere et proprie unum ex septem sanctae Ecclesiae Sacramentis.* Ibid. can. 3: Si quis dixerit, Ordinem sive sacram Ordinationem non esse vere et proprie Sacramentum, a Christo Domino institutum, vel esse figmentum quoddam humanum, excogitatum a viris rerum ecclesiasticarum imperitis, aut esse tantum ritum quendam eligendi ministros Verbi Dei et Sacramentorum, a. s. Auf den Zusammenhang dieses Sacramentes mit dem Opfer des Neuen Bundes verweist c. 1: Sacrificium et Sacerdotium ita Dei ordinatione coniuncta sunt, ut utrumque in omni lege exstiterit. Cum igitur in

Novo Testamento sanctum Eucharistiae sacrificium visibile ex Domini institutione catholica Ecclesia acceperit, fateri etiam oportet in ea novum esse visibile et externum Sacerdotium, in quod vetus translatum est. Hoc autem ab eodem Domino Salvatore nostro institutum esse atque Apostolis eorumque successoribus in Sacerdotio potestatem traditam consecrandi, offerendi et ministrandi corpus et sanguinem eius, nec non et peccata dimittendi et retinendi sacrae litterae ostendunt et catholicae Ecclesiae traditio semper docuit. Ueber die drei von Christus angeordneten Stufen der Hierarchie siehe § 135.

In der Heiligen Schrift werden alle zum Begriffe eines Sacramentes gehörenden Momente erwähnt, wo von dem Acte der Aufnahme in die Hierarchie (der Ordination) die Rede ist, und zwar diejenigen, welche auch die Kirche stets als Bestandtheile des Weihesacramentes betrachtet hat: die Handauflegung von seiten des Bischofes und ein damit verbundenes Gebet oder eine sacramentale Form.

Apg. 6, 6 (die Weihe der sieben Diakonen): Hos statuerunt ante conspectum Apostolorum, et orantes imposuerunt eis manus. Ebd. 13, 3 (die bischöfliche Weihe des Saulus und Barnabas): Tunc ieiunantes et orantes imponentesque eis manus, dimiserunt illos. 1 Tim. 4, 14: Noli negligere gratiam, quae in te est, quae data est tibi per prophetiam, cum impositione manuum presbyterii. 2 Tim. 1, 6: Propter quam causam admoneo te, ut resuscites gratiam Dei, quae est in te per impositionem manuum mearum. (7) Non enim dedit nobis Deus spiritum timoris, sed virtutis et dilectionis et sobrietatis. Eine vorbildliche Hindeutung auf das Sacrament war die von Christus selbst vollzogene symbolische Handlung nebst den sie begleitenden Worten, wodurch er den Aposteln die Gewalt der Sündenvergebung verlieh. Siehe Joh. 20, 22. 23 (§ 128, 2). Daß die Apostel bei dem genannten liturgischen Acte im Auftrage Christi gehandelt haben, oder daß das Sacrament der heiligen Weihe von Christus eingesetzt sei, ergibt sich, wie aus der Natur der Sache, so auch aus der beständigen Tradition und Praxis der Kirche.

Wie die drei hierarchischen Stufen des Episkopates, Presbyterates und Diakonates von Anfang an in der Kirche sich finden (siehe § 135), so wurde auch die denselben entsprechende Spendung des Weihesacramentes stets geübt.

Die ältesten Concilien, vom ersten zu Nicäa angefangen, treffen Bestimmungen über die Ordination; ebenso enthalten schon die ältesten Ritualbücher den Ordinationsritus. Mit der abendländischen Kirche stimmen auch die morgenländischen schismatischen Kirchen in der Anerkennung des sacramentalen Charakters der Ordination überein. Auch die Polemik des abgefallenen Tertullian gegen die göttliche Einsetzung des speciellen Priesterthums (De fuga 11; De exhort. cast. 7; De pud. 21) ist ein deutlicher Beweis für die apostolische Ueberlieferung in der Kirche.

Ambr., De dignit. sacerd. 5: Quis dat, frater, episcopalem gratiam? Deus an homo? Respondes sine dubio: Deus; sed tamen per hominem dat Deus. Homo enim imponit manus, Deus largitur gratiam; Sacerdos imponit supplicem dexteram, et Deus benedicit potenti dextera; Episcopus initiat Ordinem, et Deus tribuit dignitatem. *Aug.*, C. ep. Parmen. II, 13, 28: Nam illud, quod quidam eorum (Donat.) veritate convicti dicere coeperunt, *Baptismum quidem non amittit, qui recedit ab Ecclesia, sed ius tamen dandi amittit;* multis modis apparet frustra et inaniter dici. Primo, quia nulla ostenditur causa, cur ille, qui ipsum Baptismum amittere non potest, ius dandi potest amittere. Utrumque enim Sacramentum est, et quadam consecratione utrumque homini

datur, illud cum baptizatur, istud cum ordinatur: ideoque in Catholica utrumque non licet iterari. Ibid. n. 30: Si enim utrumque Sacramentum est, quod nemo dubitat; cur illud non amittitur, et illud amittitur? Neutri Sacramento iniuria facienda est. Siehe oben S. 781.

Leo M., Ep. 9 (al. 11), 1 begründet die vorher gegebenen Vorschriften über die Ordination durch den Hinweis auf Apg. 13, 3; hieraus erhelle: Quanta et dantium et accipientium devotione curandum sit, ne tantae benedictionis Sacramentum negligenter videatur impletum. *Greg. M.*, In 1 Reg. IV, 5, 1: Hoc profecto hac unctione exprimitur, quod in sancta Ecclesia nunc etiam materialiter exhibetur: quia qui in culmine ponitur, sacramenta suscipit unctionis. Quia vero ipsa unctio Sacramentum est, is, qui promovetur, bene foris ungitur, si intus virtute Sacramenti roboretur.

Der Subdiakonat und die vier sogen. niedern Weihen (ordines *minores*) der Akolythen, Exorcisten, Lectoren und Ostiarier beruhen, wie jetzt wohl allgemein angenommen wird, ausschließlich auf kirchlicher Einrichtung (hierarchia *iuris ecclesiastici;* siehe oben § 135), und der betreffende liturgische Act besitzt daher nur die Bedeutung eines Sacramentales (sententia probabilior). Den Subdiakonat zählt die lateinische Kirche zu den höhern Weihen (ordines *sacri* seu *maiores*), nicht als ob sie demselben den Charakter eines Sacramentes zuerkännte (siehe n. 2), sondern weil derselbe zum unmittelbaren Opfer- und Altardienst befähigt und demgemäß auch besondere sittliche Pflichten (Breviergebet, Cölibat) auflegt. Die griechische Kirche zählt den Subdiakonat zu den niedern Weihen und hat außerdem als solche nur noch den Lectorat; die übrigen Stufen betrachtet sie nicht als Weihen (ordines), sondern nur als kirchliche Aemter (officia). Vgl. Trid. l. c. c. 2; can. 2.

S. Thom., Suppl. 3, q. 37, a. 3: Ordo sacer dicitur dupliciter: uno modo secundum se, et sic quilibet ordo est sacer, cum sit Sacramentum quoddam; alio modo ratione materiae circa quam habet aliquem actum; et sic ordo sacer dicitur, qui habet aliquem actum circa rem aliquam consecratam. Et sic sunt tres tantum ordines sacri, scilicet sacerdotium et diaconatus, qui habent actum circa corpus Christi et sanguinem consecratum, et subdiaconatus, qui habet actum circa vasa consecrata; et ideo eis etiam continentia indicitur, ut sancti et mundi sint, qui sancta tractant. Vgl. *Morin.*, De sacr. Ecclesiae ordinat. *Hallier*, De sacris election. et ordinat. *Bened. XIV.* l. c. VIII, 9. *Estius* l. c. d. 24. *Bellarm.*, De Sacr. Ordin. c. 2—6. *Tournely*, De Sacr. Ordin. q. 2, a. 1. Reuter, Das Subdiakonat, dessen histor. Entwicklung und liturg.-canonist. Bedeutung. Augsb. 1890. Wieland, Die genet. Entwicklung der sogen. Ordines Minores in den drei ersten Jahrh. Freib. (Rom) 1897.

2. In den Lehrentscheidungen und im allgemeinen Sprachgebrauch der Kirche wird ganz unzweideutig die Priesterweihe als ein Sacrament oder schlechthin als das Sacrament der Weihe bezeichnet (a). Das Gleiche ist nicht der Fall bezüglich der Ordination der Bischöfe und der Diakonen. So konnte die Streitfrage sich erheben, ob und in welchem Sinne auch diese Ordinationen einen sacramentalen Charakter an sich trügen. Daß nun die bischöfliche Ordination eine sacramentale Weihe sei, wird allgemein angenommen (sententia certissima, nach einigen sogar de fide); es sind bei derselben alle zum Wesen eines Sacramentes gehörenden Momente gegeben. In Bezug auf das äußere Zeichen und die innere Gnadenwirkung ist sie von der Priester-

weihe verschieden. Aus diesem Grunde wurde sie auch von manchen Theologen als ein zweites, selbständiges Sacrament neben der letztern betrachtet, das dem Empfänger auch einen besondern, vom priesterlichen verschiedenen Charakter (character indelebilis) aufpräge.

Andere Theologen lehren mit dem hl. Thomas, die bischöfliche Weihe sei nur eine Ergänzung oder die höchste Vollendung der Priesterweihe (insofern auch eine höhere Weihe, gleichwie die hierarchische Stellung der Bischöfe höher ist als die der Priester), der bischöfliche Charakter nur eine Ergänzung des priesterlichen oder eine Ausdehnung desselben auf einen weitern Kreis priesterlicher Gewalten (die Spendung der heiligen Firmung und der Priesterweihe). Da nun die wesentlichsten priesterlichen Gewalten (Consecration, Absolution) auch schon im Presbyterat gegeben seien, so sei die bischöfliche Ordination zwar eine sacramentale Weihe, jedoch kein selbständig für sich bestehendes Sacrament, sondern so, daß sie mit der (zu ihrer Gültigkeit vorausgesetzten) Priesterweihe innerlich zu einem vollendeten Ganzen sich verbinde (b).

Auch die Ordination der Diakonen läßt sich mit einem hohen Grade von Gewißheit als eine sacramentale Weihe aus der Heiligen Schrift und der Tradition erweisen. Nur wenige Theologen haben ihr diesen Charakter abgesprochen und sie für ein bloßes Sacramentale erklärt. An sich und in ihren Wirkungen ist sie von der Priesterweihe wesentlich verschieden und insofern wohl ein besonderes, für sich bestehendes Sacrament. Anderseits stehen jedoch die Vollmachten, welche die Diakonatsweihe verleiht, in der innigsten Beziehung zu den priesterlichen Gewalten; ihre Ausübung ist theils geradezu durch letztere bedingt (das heilige Opfer, die heilige Eucharistie), theils trägt sie den Charakter einer Vorbereitung oder Unterstützung der priesterlichen Wirksamkeit (Predigt, Taufe) an sich. Insofern kann also gesagt werden, die Diakonatsweihe sei kein selbständiges (zweites oder drittes) Sacrament, sondern eine erste, unvollständige oder vorbereitende Antheilnahme an dem einen Weihesacrament, das je in drei Stufen oder Graden gespendet und empfangen wird, entsprechend den drei Ordnungen der einen göttlich eingesetzten Hierarchie (c).

a) Trid. Sess. 23, c. 1 (S. 919); c. 2: Cum autem divina res sit tam sancti sacerdotii ministerium, consentaneum fuit, quo dignius, et maiori cum veneratione exerceri posset, ut in Ecclesiae ordinatissima dispositione plures et diversi essent ministrorum Ordines, qui sacerdotio ex officio deservirent, ita distributi, ut, qui iam clericali tonsura insigniti essent, per minores ad maiores ascenderent. Ibid. c. 3; can. 3 (S. 919). Vgl. Florent. l. c. Cat. Rom. P. II, c. 7, q. 10.

Zu Trid. l. c. c. 3 vgl. *Bened. XIV.* l. c. VIII, 9, 2: Hinc omnes Theologi inferunt, fide divina tenendum, saltem Ordinationem Sacerdotum esse verum et proprium Sacramentum; ad veritatem enim praedictae definitionis universalis necesse est, ut ea ad minimum complectatur Ordinum praestantissimum, quale est Sacerdotium. Inter eosdem etiam communiter convenit, veram Sacramenti rationem participare Episcopatum et Diaconatum; quin immo de Episcopatu, etiamsi ab aliquibus non censeatur Ordo diversus a Sacerdotio, cuius tamen iuxta omnes est extensio, perfectio et complementum, id esse

pariter ex fide affirmat Petrus Soto in Inst. Sacerd. lect. 4 de Sacr. Ord.; aut saltem non posse, sine periculo et gravis erroris nota hoc tempore negari, asserunt Medina de sacr. homin. cont. I, 15, et Vasquez in P. III, disp. 240, c. 4.

b) Die oben genannten Zeugnisse der Heiligen Schrift (Apg. 13, 3. 1 Tim. 4, 14. 2 Tim. 1, 6) und der Tradition (S. 920) beziehen sich auf die bischöfliche Weihe. Es kann danach über den sacramentalen Charakter derselben kein Zweifel bestehen. Ueber die höhern hierarchischen Gewalten der Bischöfe siehe Trid. Sess. 23, c. 4 (§ 135, 1).

S. Thom., Suppl. 3, q. 40, a. 5: Ordo potest accipi dupliciter. Uno modo secundum quod est Sacramentum; et sic, ut prius dictum est . . . ordinatur omnis ordo ad Eucharistiae Sacramentum. Unde cum Episcopus non habeat potestatem superiorem sacerdote, quantum ad hoc Episcopatus non erit ordo. Alio modo potest considerari ordo, secundum quod est officium quoddam respectu quarundam actionum sacrarum: et sic cum Episcopus habeat potestatem in actionibus hierarchicis respectu corporis mystici supra sacerdotem, Episcopatus erit ordo. Ibid. ad 2: Ordo prout est Sacramentum imprimens characterem, ordinatur specialiter ad Sacramentum Eucharistiae, in quo ipse Christus continetur, quia per characterem ipsi Christo configuramur. Et ideo licet detur aliqua potestas spiritualis Episcopo in sui promotione respectu aliquorum Sacramentorum, non tamen illa potestas habet rationem characteris. Et propter hoc Episcopatus non est ordo, secundum quod ordo est Sacramentum quoddam. Der hl. Thomas meint ohne Zweifel, die bischöfliche Ordination sei kein selbständiges, von dem Presbyterat geschiedenes Sacrament, sondern eine Ergänzung des letztern und der bischöfliche Charakter eine Ergänzung des priesterlichen. Siehe *Billuart*, De Sacr. Ord. diss. IV, a. 2: Episcopatus inadaequate sumptus pro eo, quod addit simplici Sacerdotio, probabilius non est Ordo stricte sumptus seu Sacramentum Ordinis, nec consequenter Ordo distinctus a Sacerdotio, sed est eius extensio et perfectissimum complementum. Vgl. Schwane, Dogmengeschichte des Mittelalters S. 678 ff.

Die nähere Begründung der Ansicht, daß der Episkopat ein vom Presbyterat verschiedenes Sacrament sei, siehe bei *Bellarm.* l. c. c. 5. *Tournely* l. c. q. 6, a. 1. Vgl. E. Furtner, Das Verhältniß der Bischofsweihe zum hl. Sacrament des Ordo. München 1861. Ant. Kurz, Der Episkopat der höchste, vom Presbyterat verschiedene Ordo. Wien 1877. J. Schulte-Plaßmann, Der Episkopat ein vom Presbyterat verschiedener, selbständiger und sacramentaler Ordo. Paderb. 1883. Da die Vertreter dieser Ansicht zugeben, daß der priesterliche Charakter die unerläßliche Grundlage und Voraussetzung des bischöflichen Charakters bezw. der (gültigen) bischöflichen Weihe sei, so scheint es doch mehr ein Streit um Worte zu sein, wenn die einen darauf bestehen wollen, die Bischofsweihe sei eine Ergänzung des Sacramentes der Priesterweihe, und die andern behaupten, sie sei ein von der letztern verschiedenes Sacrament. Gewiß ist, daß die Kirche stets nur von einem sacramentum Ordinis redet und dementsprechend nur sieben Sacramente kennt.

c) Ueber die göttliche Einsetzung und die Bedeutung des Diakonates siehe oben § 135. Den Weiheritus beschreibt Apg. 6, 6. Vgl. n. 1. Im allgemeinen wird der sacramentale Charakter des letztern von den Theologen festgehalten. Nur wenige haben denselben bezweifelt (Durandus, Cajetan u. a.); daß er von der Kirche (Trid. Sess. 23, can. 6) als eine Glaubenswahrheit definirt sei (Vasquez), kann wohl nicht mit Recht behauptet werden. Vgl. *Bened. XIV.* l. c. n. 2. Man wird in dieser Beziehung Bellarmin zustimmen müssen, wenn er sagt (l. c. c. 6):

Non est certum de fide (Diaconorum ordinationem esse Sacramentum), quia non potest id evidenter deduci ex verbo Dei scripto vel tradito; neque exstat ulla Ecclesiae hac de re expressa determinatio. Wohl aber lassen sich alle Momente eines Sacramentes auch hier mit großer Gewißheit nachweisen.

Was namentlich die innere Gnadenwirksamkeit betrifft, so werden nicht bloß gewisse hierarchische oder liturgische Gewalten (gratiae *gratis datae*), sondern auch heiligende Gnaden durch diese Weihe vermittelt. Nach dem Römischen Rituale spricht der ordinirende Bischof bei der Handauflegung: Accipe Spiritum Sanctum ad robur, ad resistendum diabolo et tentationibus eius. Vgl. dazu Trid. Sess. 23, can. 4: Si quis dixerit, per sacram Ordinationem non dari Spiritum Sanctum ac proinde frustra Episcopos dicere: Accipe Spiritum Sanctum . . ., a. s. Vgl. *Bellarm.* l. c. c. 6. *Tournely* l. c. a. 3.

Auch der Subdiakonat und die niedern Weihen wurden von manchen als sacramentale Weihen betrachtet. Vgl. *Bellarm.* l. c. c. 7 sqq. Dagegen *Tournely* l. c. a. 4. 5. Sehr eingehend berichtet über den Stand dieser Frage in der kirchlichen Wissenschaft *Bened. XIV.* l. c. n. 3—12.

3. In Bezug auf den Weiheritus herrscht keine vollständige Uebereinstimmung zwischen der Praxis der abendländischen und der griechischen Kirche. Dieser Umstand hat manche Controversen über Materie und Form des Weihesacramentes veranlaßt. Man wird auch hier, ähnlich wie bei der heiligen Firmung, zwischen wesentlichen und bloß integrirenden Bestandtheilen des Sacramentes unterscheiden müssen. Dann ergibt sich aus der Heiligen Schrift sowie aus der übereinstimmenden Tradition der abendländischen und der morgenländischen Kirche, daß die wesentliche Materie der heiligen Weihe (auf allen Stufen) in der Handauflegung des Bischofes, die wesentliche Form in den dabei gesprochenen Worten oder Gebeten bestehe. Damit hat die Kirche im Verlaufe der Zeit eine ganze Reihe sinnvoller Ceremonien verbunden, welche die Bedeutung der einzelnen Weihestufen noch deutlicher ausdrücken; so namentlich die Salbung des Hauptes bezw. der Hände des Ordinanden, die Ueberreichung des Evangelienbuches, der heiligen Gefäße u. dgl. Sie sind als bloße integrirende Bestandtheile des Weiheritus zu betrachten, welche wohl die gesetzmäßige Vollständigkeit oder die Erlaubtheit, nicht aber die Gültigkeit desselben bedingen.

Die Heilige Schrift erwähnt bei allen Ordinationen die Handauflegung der Apostel und ein damit verbundenes Gebet als Bestandtheile des Weiheritus. Siehe oben S. 920.

Ebenso die ältesten Ritualbücher sowie eine Reihe von Concilien. So Conc. Carth. IV (a. 398), can. 2: Episcopus cum ordinatur, duo Episcopi ponant et teneant Evangeliorum codicem super caput et cervicem eius, et uno super eum fundente benedictionem reliqui omnes Episcopi, qui adsunt, manibus suis caput eius tangant. Ibid. can. 4: Presbyter cum ordinatur, Episcopo eum benedicente, manus super caput eius tenente, etiam omnes presbyteri, qui praesentes sunt, manus suas iuxta manum Episcopi super caput illius teneant. Ibid. can. 3: Diaconus cum ordinatur, solus Episcopus, qui eum benedicit, manum super caput illius ponat, quia non ad sacerdotium, sed ad ministerium consecratur. Vgl. Nicaen. I, can. 4 sqq. Conc. Antioch. (a. 341)

can. 17 (*Tournely* l. c. q. 3, concl. 1). *Greg. IX.* c. *Presbyter* (Decret. l. I, tit. 16, c. 13): Presbyter et diaconus cum ordinantur, manus impositionem tactu corporali, ritu ab Apostolis introducto, recipiunt. . . . Suspensio autem manuum debet fieri, cum oratio super caput effunditur ordinandi. Trid. Sess. 14, de extr. Unct. c. 3 (S. 914): . . . sacerdotes ab ipsis rite ordinati per impositionem manuum presbyterii. Sess. 23, can. 4 (siehe oben).

Auch bei einzelnen Vätern wird ausdrücklich die Handauflegung, niemals aber die Darreichung des Kelches u. s. w. erwähnt. Vgl. *Ambr.*, De dign. sacerd. 5 (S. 920). *Hier.*, In Is. 58, 9. *Euseb.*, Hist. eccl. VI, 43; Const. Ap. VIII, 16. 17; Can. Ap. 68 (*Bellarm.* l. c. c. 9. *Tournely* l. c.). Dazu kommt, daß die Gültigkeit der von den Griechen ertheilten Weihen, bei welchen stets nur die Handauflegung üblich war, niemals von der abendländischen Kirche bestritten wurde. Daß die Ueberreichung der „Instrumente" nur eine erklärende Ceremonie sei (siehe oben), wurde auch im Anfange der scholastischen Periode noch ausdrücklich gelehrt.

Vgl. *Hugo Vict.*, De Sacr. II, p. 3, c. 12: Accipiunt calicem cum vino et patenam cum hostiis de manu Episcopi, quatenus his instrumentis potestatem se accepisse agnoscant, placabiles Deo hostias offerendi. *Petr. Lomb.*, IV. Sent. d. 24, § 9: Accipiunt etiam calicem cum hostiis, ut per hoc sciant se accepisse potestatem, placabiles Deo hostias offerendi. Vgl. die Erwähnung der Handauflegung bei *Bonav.*, IV. Sent. d. 24, p. 2, a. 1, q. 4. *S. Thom.* 3, q. 84, a. 4.

Später fand, ohne Zweifel auf Grund der liturgischen Praxis der abendländischen Kirche bei den Scholastikern die Meinung fast allgemeine Aufnahme, die Darreichung der Instrumente sei die einzig wesentliche Materie, und die dabei gesprochenen Worte die wesentliche Form des Sacramentes. Vgl. *S. Thom.*, Suppl. 3, q. 34, a. 4. 5; q. 37, a. 5. *Gonet*, Clyp. thom. disp. II, a. 3. Anders scheint der hl. Thomas zu lehren 3, q. 84, a. 4, wo er zugleich die Bedeutung der Handauflegung erklärt: Impositio manuum in sacramentis Ecclesiae fit ad designandum aliquem copiosum gratiae effectum, quo illi, quibus manus imponuntur, quodammodo per quandam similitudinem continuantur ministris, in quibus copia gratiae esse debet. Et ideo manus impositio fit in Sacramento confirmationis, in quo confertur plenitudo Spiritus Sancti, et in Sacramento ordinis, in quo confertur quaedam excellentia potestatis in divinis mysteriis; unde et 2 Tim. 1, 6 dicitur: Resuscites gratiam etc.

Spätere Theologen beriefen sich für diese Ansicht namentlich auf das Decret des Florentinums für die Armenier (Florent. l. c.): Sextum Sacramentum est ordinis, cuius materia est illud, per cuius traditionem confertur ordo: sicut presbyteratus traditur per calicis cum vino et patenae cum pane porrectionem. Diaconatus vero per libri Evangeliorum dationem. . . . Forma sacerdotii talis est: Accipe potestatem offerendi sacrificium in Ecclesia pro vivis et mortuis, in nomine Patris etc. Et sic de aliorum ordinum formis, prout in Pontificali Romano late continetur. Es wurde dagegen mit Recht bemerkt, dieses Decret wolle keine dogmatische Definition bezüglich der Form und Materie der Sacramente, sondern nur eine Beschreibung der liturgischen Praxis der römischen Kirche darbieten; es verweise selbst an dieser Stelle auf das Römische Pontificale, in welchem auch die Handauflegung als Weiheritus vorgeschrieben sei; auch würde der Papst die auf dem Concil gegenwärtigen griechischen Bischöfe und Priester wohl nicht als solche anerkannt haben, wenn er der Meinung gewesen wäre, die in dem Decrete genannten Ceremonien seien die einzige und wesentliche Materie der Weihe. Vgl. *Tournely* l. c. und die dort genannte Literatur. *Bened. XIV.* l. c. VIII, 10, 8.

In der Absicht, das genannte Decret mit den Angaben der Heiligen Schrift und der Tradition (siehe oben) in Einklang zu bringen, nahmen manche Theologen an, sowohl die Darreichung der Instrumente als auch die Handauflegung und die bei beiden Acten gesprochenen Worte seien wesentliche Bestandtheile der Materie und Form des Sacramentes (Bellarmin, Maldonat, Vasquez, Hallier u. a.). Diese Meinung hat dieselben Gründe gegen sich wie die an zweiter Stelle genannte. Die Weihen der griechischen Kirche können nach dieser Ansicht nicht als gültig anerkannt werden; man ist ferner zu der (unzulässigen) Annahme genöthigt, daß in der abendländischen Kirche im Verlaufe der Zeit eine wesentliche Aenderung in Bezug auf die Materie und Form der Ordination eingetreten sei (siehe § 146, 2). Diesen beiden Schwierigkeiten konnte man nur durch höchst gekünstelte Deutungen des griechischen und des römischen Ritus in etwa begegnen (vgl. *Bill.*, De Sacr. Ord. diss. II, a. 1. *Bened. XIV.* l. c. n. 9. 10).

So scheint sich die oben von uns dargelegte Ansicht am meisten zu empfehlen. Sie hat das Zeugniß der Heiligen Schrift und der Tradition für sich; sie erklärt am besten, ohne irgend einem dogmatischen Satze zu nahe zu treten, die liturgische Praxis sowohl der griechischen wie der abendländischen Kirche. Als Vertreter derselben sind zu nennen der hl. Bonaventura (IV. Sent. d. 24, p. 2, a. 1, q. 4), Petr. Soto, Menardus, Arcudius, Morinus, Juenin, Tournely u. a. Vgl. *Tournely* l. c. q. 3. 6. *Bened. XIV.* l. c. n. 4.

Bei der Priesterweihe findet eine zweimalige Handauflegung statt. Die an die erste unmittelbar sich anschließende Ausstreckung der rechten Hand über die Ordinanden ist offenbar nur eine Fortsetzung derselben und bildet mit ihr ein Ganzes; daher kann (und muß) beides zusammen als die wesentliche Materie und das bei der Handausstreckung vom Bischofe gesprochene Gebet als die Form des Sacramentes betrachtet werden. An dieser Handauflegung (und Ausstreckung) betheiligen sich mit dem Bischofe auch die anwesenden Priester (daher auch der Ausdruck „*cum* impositione manuum presbyterii", 1 Tim. 4, 14, oder „*per* impositionem manuum presbyterii". Trid. Sess. 14, c. 3 [S. 914]). Die zweite (häufig als dritte gezählte) findet erst nach der heiligen Communion statt, nachdem die Ordinanden bereits mit dem celebrirenden Bischofe die Consecration (in der Ordinationsmesse) vollzogen haben. Morinus (l. c. exerc. 7, c. 2) hat nachgewiesen, daß dieselbe bis zum 13. Jahrhundert in keinem Rituale erwähnt wird. Auch sie gehört mithin nicht zu den wesentlichen, sondern nur zu den integrirenden Bestandtheilen der Weihe. Die vollen priesterlichen Gewalten (der *character* sacerdotalis) werden dem Ordinanden schon durch die erste Handauflegung und Handausstreckung verliehen (siehe oben Conc. Carth. IV, l. c. Trid. Sess. 14, l. c.). Die zweite Handauflegung und die dabei vom Bischof gesprochenen Worte (Accipe Spiritum Sanctum; quorum remiseris peccata etc.) besitzen nach dieser Ansicht eine bloß declarative Bedeutung; sie sind ein Hinweis auf eine schon zuvor erlangte Vollmacht. Vgl. *Tournely* l. c. q. 6, a. 2. *Bened. XIV.* l. c. n. 4.

4. Die Wirkungen der Ordination wurden in dem Bisherigen bereits erwähnt. Der eigenthümliche Zweck dieses Sacramentes bringt es mit sich, daß es außer der Gnade im engern Sinne (gratia *gratum faciens, habitualis* et *actualis*) dem Empfänger zugleich auch einen Antheil an den übernatürlichen Vollmachten oder Weihegewalten der Kirche und eine denselben entsprechende hierarchische Stellung vermittelt. Diese fallen unter den Begriff der sogen. Gnadengaben oder Charismen (§ 115, 2).

Beides wird in der Heiligen Schrift und in der Tradition als Wirkung der Ordination erwähnt; letztere redet auch ausdrücklich von dem durch die Weihe aufgeprägten unauslöschlichen Charakter und zählt dieselbe zu den nicht wiederholbaren Sacramenten.

Florent. l. c.: Ordinarius minister huius Sacramenti est Episcopus. Effectus augmentum gratiae, ut quis sit idoneus minister. Trid. Sess. 23, c. 1 (S. 919); can. 4: Si quis dixerit, per sacram Ordinationem non dari Spiritum Sanctum ac proinde frustra Episcopos dicere: Accipe Spiritum Sanctum, aut per eam non imprimi characterem, vel eum, qui Sacerdos semel fuit, laicum rursus fieri posse, a. s. Ueber den Charakter vgl. ibid. c. 4; Sess. 7, can. 7 (siehe § 143, 6 a).

Die Zeugnisse der Heiligen Schrift und der Tradition siehe oben S. 920 f. Als ein Vorbild des Sacramentes der Ordination und ihrer Wirkungen betrachten die Theologen die gottmenschlichen Acte des Erlösers, durch welche die Apostel die Gewalt der Sündennachlassung und der Feier der heiligen Eucharistie als Opfer und als Sacrament empfingen. Joh. 20, 22. 23. Luc. 22, 19 (§ 128, 2; 149, 2).

Daß diejenigen Ordinationen, welche sacramentaler Art sind, einen Charakter aufprägen, wird allgemein von den Theologen angenommen. Daher besteht in dieser Hinsicht bezüglich des Episkopates, des Presbyterates und des Diakonates kein Zweifel, wohl aber bezüglich der übrigen Weihestufen. Siehe oben n. 2.

5. Wie bei den übrigen Sacramenten, so heben die heiligen Väter auch hier öfters hervor, daß der principale Ausspender oder Urheber der innern Gnade und der übernatürlichen Gewalten des Priesterthums bezw. des Episkopates Gott selbst oder der Heilige Geist sei, hingegen der secundäre Spender der Gnade, d. i. der Spender des Weihesacramentes, der Bischof. Aus der Heiligen Schrift erhellt, daß nur die Apostel oder ihre Gehülfen und Nachfolger im Episkopate die Ordination vorgenommen haben. Die Tradition und die kirchliche Gesetzgebung kennen ebenfalls nur die Bischöfe als Spender dieses Sacramentes.

Conc. Carth. IV, can. 2—4 (S. 924). Florent. l. c. (n. 4). Trid. Sess. 23, c. 4; can. 7 (S. 723).

Apg. 6, 6; 14, 22. 1 Tim. 4, 14. 2 Tim. 1, 6 (S. 920). Vgl. die weitere Ausführung des Schrift- und Traditionsbeweises oben S. 920 f. Schon das genannte Concil von Karthago setzt voraus, daß bei der Weihe eines Bischofs mehrere Bischöfe mitwirken (vgl. 1 Tim. 4, 14). Vgl. Const. ap. III, 20: Episcopum praecipimus ordinari a tribus Episcopis aut ad minimum a duobus; non *licere* autem vobis ab uno constitui. Ebenso Can. Ap. n. 1. Die Synode von Arles (314) schrieb vor (can. 20), sieben oder doch mindestens drei Bischöfe sollten dem Ordinator zur Seite stehen. Das Concil zu Nicäa (325) bestimmte, alle Bischöfe der betreffenden Kirchenprovinz oder doch wenigstens drei sollten gegenwärtig sein. Andere Concilien fordern die Assistenz von mindestens zwei Bischöfen, ebenso auch das Pontificale Romanum. Die Frage, ob der genannte Umstand die Gültigkeit der Weihe bedinge, wird von einzelnen Theologen in bejahendem (Morinus, Tournely), von den meisten aber in verneinendem Sinne entschieden (Juenin, Lupus, Thomassin, Hallier, Gotti, Billuart u. a.); eine dritte Meinung geht dahin, nur kraft päpstlicher Dispensation könne die bischöfliche

Ordination von einem Bischof gültig vollzogen werden. Gewiß ist, daß der Apostolische Stuhl eine solche Dispensation in manchen Fällen ertheilt hat. Es wird dann in der Regel die Gegenwart von zwei oder drei Priestern (Dignitären) gefordert. Aus der Thatsache jener Dispensation schließen die Anhänger der zweiten Meinung, die Mitwirkung mehrerer Bischöfe sei nicht kraft göttlichen Rechtes und zur Gültigkeit der Weihe, sondern nur zur Erlaubtheit derselben und auf Grund einer kirchlichen Vorschrift erforderlich. Vgl. Const. ap. l. c. (non licere). *Bened. XIV.* l. c. XIII, 13. *Devoti*, Inst. can. l. I, tit. 4, sect. 1, § 4. *Ferrar.*, Bibl. s. v. Episc. a. 2, n. 23—29. Binterim, Denkwürdigkeiten der kathol. Kirche I, 2, S. 327. Sonstige Bestimmungen über das Recht der Ertheilung der heiligen Weihen (Competenz), die gesetzlichen Erfordernisse des Ortes, der Zeit u. dgl. sind im Kirchenrechte zu erörtern.

6. Die Bedingungen des gültigen Empfanges der Ordination sind zunächst dieselben wie bei allen übrigen Sacramenten (§ 145, 5). Der zu Ordinirende muß selbstverständlich getauft sein. Der vorherige Empfang der heiligen Firmung ist gleichfalls (von der Kirche) vorgeschrieben, jedoch nicht als Bedingung gültiger Ordination. Ausgeschlossen vom Empfange dieses Sacramentes ist nach göttlicher Ordnung auch das weibliche Geschlecht. Die sogen. Weihen der Diakonissen, Aebtissinnen u. s. f. sind bloße Sacramentalien und verleihen keinerlei Weihegewalten. Zum Bischofe kann niemand gültig geweiht werden, ohne zuvor die Priesterweihe empfangen zu haben. Die Gültigkeit der Priesterweihe ist zwar nicht durch den vorherigen Empfang der übrigen Weihen bedingt, wohl aber hat die Kirche die sogen. promotio per saltum (Uebergehung einer niedern Stufe) aufs strengste verpönt.

Zum würdigen Empfange der Ordination ist der Gnadenstand erforderlich. Ferner ist derselbe von seiten des Ordinanden in entfernterer Weise bedingt durch eine gewissenhafte Prüfung des Berufes, eine sorgfältige Vorbereitung auf die mit der Weihe zu übernehmenden Berufspflichten, ein ernstes Streben nach den unerläßlichen Berufstugenden. Die Erfordernisse des erlaubten Empfanges sind vielfach auch durch die kirchliche Gesetzgebung geregelt. Sie betreffen die persönliche geistige und körperliche Beschaffenheit des Ordinanden, Herkunft, Alter, wissenschaftliche Bildung u. s. w. Der Mangel eines solchen gesetzlichen Erfordernisses wird eine Irregularität genannt.

Die weitere Ausführung und Begründung obiger Sätze muß dem Kirchenrechte und der Pastoral vorbehalten bleiben. Vgl. *Tournely* l. c. q. 4, a. 4. *Devoti* l. c. sect. 1. 2. Phillips, Lehrbuch des Kirchenrechts § 56—65 und die dort genannte Literatur.

§ 153.

Das heilige Sacrament der Ehe.

1. Ihrem Wesen nach betrachtet ist die Ehe die dem göttlichen Gesetze entsprechende (legitime) Verbindung eines Mannes und eines Weibes zu ungetheilter und unauflöslicher Lebensgemeinschaft. Als solche ist sie in der

von Gott erschaffenen Natur des Menschen selbst begründet und das vom Schöpfer bestimmte Mittel der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes (§ 82, 1). Durch die Erschaffung der Stammeltern hat Gott die Ehe als eine natürliche sociale Institution selbst auch zuerst verwirklicht und, wie ihren Zweck, so auch ihre wesentlichen Eigenschaften deutlich geoffenbart. Als solche treten sofort im Paradiese die Einheit (der monogamische Charakter) und die Unauflöslichkeit klar hervor. Als diese dann infolge der sittlichen Entartung der gefallenen Menschheit im Heidenthume gänzlicher Vergessenheit anheimgefallen waren und selbst auch im Judenthume, wenigstens thatsächlich, durch Vielweiberei und durch Ehescheidung vielfach verletzt und nicht mehr ihrer vollen Bedeutung nach erkannt und gewürdigt wurden, hat Christus sie von neuem der Menschheit als unverletzliche Forderungen der göttlichen Weltordnung aufs deutlichste verkündigt. Ebenso verfuhren die Apostel, und seitdem hat die Kirche allezeit jenes göttliche Gesetz der Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe mit wunderbarem Erfolge in der erlösten Menschheit zur Geltung gebracht.

Im Anschluß an das römische Recht definiren schon die mittelalterlichen Theologen die Ehe als: Viri mulierisque coniunctio maritalis inter legitimas personas individuam vitae consuetudinem retinens. Vgl. *Petr. Lomb.,* IV. Sent. d. 27, § 2. *S. Thom.* in h. l. und Suppl. 3, q. 44, a. 3.

Das Wesen der Ehe besteht in der genannten wechselseitigen Verbindung oder Verpflichtung der Ehegatten zu einer ungetheilten (geistigen und leiblichen), unauflöslichen Lebensgemeinschaft. Dazu ist die thatsächliche Vollziehung (consummatio) der Ehe nicht unbedingt erforderlich. Die freie wechselseitige Einwilligung (consensus mutuus) ist die wesentliche Form und die Grundbedingung des gültigen Zustandekommens der Ehe (siehe n. 2).

Trid. Sess. 24 de Matrim. Prooem.: Matrimonii *perpetuum indissolubilemque nexum* primus humani generis parens *divini Spiritus instinctu pronuntiavit,* cum dixit: Hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea; quamobrem relinquet homo patrem suum et matrem et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una. Hoc autem vinculo *duos tantummodo* copulari et coniungi Christus Dominus *apertius* docuit, cum postrema illa verba, tamquam a Deo prolata, referens dixit: *Itaque iam non sunt duo, sed una caro,* statimque eiusdem *nexus firmitatem,* ab Adamo tanto ante pronuntiatam, his verbis confirmavit: *Quod ergo Deus coniunxit, homo non separet* (Matth. 19, 6). Ibid. can. 2: Si quis dixerit, licere Christianis plures simul habere uxores, et hoc nulla lege divina esse prohibitum, a. s. Ibid. can. 7 (siehe unten). *Leo XIII.,* Encycl. *Arcanum divinae sapientiae consilium* (10. Febr. 1880): Constat inter omnes, quae vera sit matrimonii *origo.* . . . Nota omnibus et nemini dubia commemoramus: posteaquam sexto creationis die formavit Deus hominem de limo terrae et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae, sociam illi voluit adiungere, quam de latere viri ipsius dormientis mirabiliter eduxit. Qua in re hoc voluit providentissimus Deus, ut illud par coniugum esset cunctorum hominum naturale principium, ex quo scilicet propagari humanum genus, et, numquam intermissis procreationibus, conservari in omne tempus oporteret. Atque illa viri et mulieris coniunctio, quo sapientissimis Dei consiliis responderet aptius, vel *ex eo tempore duas*

potissimum easque in primis nobiles, quasi alte impressas et insculptas prae se tulit *proprietates*, nimirum *unitatem* et *perpetuitatem*. Idque declaratum aperteque confirmatum ex Evangelio perspicimus divina Iesu Christi auctoritate; qui Iudaeis et Apostolis testatus est, matrimonium ex ipsa institutione sui dumtaxat inter duos esse debere, scilicet virum inter et mulierem; ex duobus unam veluti carnem fieri; et nuptiale vinculum sic esse Dei voluntate intime vehementerque nexum, ut a quopiam inter homines dissolvi aut distrahi nequeat. *Adhaerebit* (homo) *uxori suae* etc. (Matth. 19, 5. 6). Verum haec coniugii forma, tam excellens atque praestans, sensim corrumpi et interire apud ethnicos coepit; et penes ipsum Hebraeorum genus quasi obnubilari atque obscurari visa. Nam apud hos de uxoribus susceperat consuetudo communis, ut singulis viris habere plures una liceret; post autem, cum *ad duritiam cordis* eorum (Matth. 19, 8) indulgenter permisisset Moyses repudiorum potestatem, ad divortium factus est aditus. . . . Sed tot vitiis tantisque ignominiis, quibus erant inquinata coniugia, sublevatio tandem et medicina divinitus quaesita est; quandoquidem restitutor dignitatis humanae legumque mosaicarum perfector Iesus Christus non exiguam neque postremam de matrimonio curam adhibuit. Etenim nuptias in Cana Galilaeae ipse praesentia sua nobilitavit, primoque ex prodigiis a se editis fecit memorabiles (Ioan. 2); quibus causis vel ex eo die in hominum coniugia novae cuiusdam sanctitudinis initia videntur esse profecta. Deinde *matrimonium revocavit ad primaevae originis nobilitatem*, cum Hebraeorum mores improbando, quod et multitudine uxorum et repudii facultate abuterentur; tum maxime praecipiendo, ne quis dissolvere auderet, quod perpetuo coniunctionis vinculo Deus ipse constrinxisset. Quapropter cum difficultates diluisset ab institutis mosaicis in medium allatas, supremi legislatoris suscepta persona, haec de coniugibus sanxit: *Dico autem vobis, quia quicumque dimiserit uxorem suam, nisi ob fornicationem, et aliam duxerit, moechatur; et qui dimissam duxerit, moechatur* (Matth. 19, 9).

Cat. Rom. P. II, c. 8, q. 3: Docendum est, quamvis haec omnia in perfecto matrimonio insint, consensus videlicet interior, pactio externa verbis expressa, obligatio et vinculum, quod ex ea pactione efficitur, et coniugum copulatio, qua matrimonium consummatur; nihil horum tamen *matrimonii vim et rationem proprie* habere, nisi *obligationem illam et nexum,* qui *coniunctionis vocabulo significatus est.* Ibid. q. 4: Ex iis igitur patet matrimonii naturam et rationem in vinculo illo consistere. Nam quod aliae clarissimorum virorum definitiones hoc videntur consensui tribuere, ut, cum dicunt coniugium esse consensum maris et feminae: hoc ita accipiendum est, *consensum ipsum matrimonii causam effectricem esse;* quod Patres in Concilio Florentino docuerunt. Etenim obligatio et nexus oriri non potest nisi ex consensu et pactione.

1 Mos. 1, 27; 2, 18. 23. 24. Apg. 17, 26 (§ 79, 2; 82, 1). Matth. 19, 3: Et accesserunt ad eum Pharisaei tentantes eum et dicentes: Si licet homini dimittere uxorem suam, quacumque ex causa? (4) Qui respondens ait eis: Non legistis, quia, qui fecit hominem ab initio, masculum et feminam fecit eos? et dixit: (5) Propter hoc dimittet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una; (6) itaque iam non sunt duo, sed una caro. Quod ergo Deus coniunxit, homo non separet. (7) Dicunt illi: Quid ergo Moyses mandavit dare libellum repudii et dimittere? (8) Ait illis: Quoniam Moyses ad duritiam cordis vestri permisit vobis dimittere uxores

vestras; ab initio autem non fuit sic. (9) Dico autem vobis: Quia quicumque dimiserit uxorem suam, nisi ob fornicationem, et aliam duxerit, moechatur; et qui dimissam duxerit, moechatur. Vgl. ebd. 5, 31: Dictum est autem: Quicumque dimiserit uxorem suam, det ei libellum repudii. (32) Ego autem dico vobis: Quia omnis, qui dimiserit uxorem suam excepta fornicationis causa, facit eam moechari, et qui dimissam duxerit, adulterat. Bei einer andern Gelegenheit (Marc. 10, 11. 12) wiederholt Christus vor seinen Jüngern dasselbe Gesetz, und zwar ohne den Zusatz „nisi ob fornicationem“. Vgl. Luc. 16, 18. 1 Kor. 7, 10. 11.

In allen diesen Stellen erklärt der Erlöser ausdrücklich, die Verehelichung mit geschiedenen Ehegatten sei in allen Fällen Ehebruch, d. h. die Auflösung einer rechtmäßigen Ehe durch Scheidung sei schlechthin unstatthaft, das Eheband sei unauflöslich.

Ueber die exegetische Schwierigkeit, welche die Zusätze „nisi ob fornicationem“ und „excepta fornicationis causa“ einschließen, und über die Unhaltbarkeit der protestantischen Deutung, daß der Ehebruch des einen Gatten das Eheband auflöse, siehe *Ians. Gandav.*, Comm. in Concord. Evang. c. 40. 96. Döllinger, Christenthum und Kirche S. 387 ff. und Beilage III. Die bei den ältern kirchlichen Exegeten übliche Deutung der genannten Zusätze siehe bei *Ians. Gandav.* l. c. *Maldon.*, Comm. in Matth. 19, 9. Bezüglich der neuern Erklärungen vgl. Kistemaker, Die heiligen Evangelien übersetzt und erklärt II, 84 ff. Anm. zu Matth. K. 19. Döllinger a. a. O. S. 391. Arnoldi, Commentar zum Evangelium des Matthäus S. 166. 386. Schegg, Evangelium nach Matthäus I, 196; III, 12. Schanz a. a. O. S. 700 ff.

Das Conc. Foroiul. (a. 791) c. 10 bemerkt über Matth. 19, 9: Quoniam ambiguus interponitur sermo, id est, *nisi ob fornicationem*, quaeri potest, utrum ad solam licentiam dimittendi uxorem, an etiam ad utrumque dictum referatur, hoc est, ad aliam vivente illa accipiendam, quasi dixerit: Qui dimiserit uxorem suam et aliam, nisi ob fornicationem, duxerit, moechatur. Dann heißt es unter Berufung auf *Hier.* in h. l.: Unde patenter datur intelligi, quamdiu vivit adultera, non licere viro impune secundas contrahere nuptias. Vgl. Florent. Decr. pro Armen.: Quamvis autem ex causa fornicationis liceat tori separationem facere, non tamen aliud matrimonium contrahere fas est, cum matrimonii vinculum legitimi contracti perpetuum sit. Trid. l. c. can. 7: Si quis dixerit, Ecclesiam errare, cum docuit et docet, iuxta Evangelicam et Apostolicam doctrinam, propter adulterium alterius coniugum matrimonii vinculum non posse dissolvi, et utrumque, vel etiam innocentem, qui causam adulterio non dedit, non posse, altero coniuge vivente, aliud matrimonium contrahere; moecharique eum, qui dimissa adultera aliam duxerit, et eam, quae, dimisso adultero, alii nupserit, a. s. Dieselbe Lehre definirte auch schon das Conc. Milev. II (a. 416), can. 17.

1 Kor. 7, 10: Iis autem, qui matrimonio iuncti sunt, praecipio non ego, sed Dominus, uxorem a viro non discedere; (11) quodsi discesserit, manere innuptam aut viro suo reconciliari. Et vir uxorem non dimittat. Ebd. V. 39: Mulier alligata est legi, quanto tempore vir eius vivit; quodsi dormierit vir eius, liberata est; cui vult nubat, tantum in Domino. Röm. 7, 2. 3.

Die Unauflöslichkeit der Ehe wird in der Tradition von Anfang an als ein göttliches Gesetz betont, welches auch durch den Ehebruch des einen Ehegatten nicht unwirksam werde. So z. B. *Herm.*, Past. II, Mand. IV, 1: Quodsi dimiserit (vir) mulierem suam (fornicariam) et aliam duxerit, et ipse moechatur. . . .

Hic actus similis est et in viro et in muliere. *Iust. M.*, Apol. I, c. 6. *Clem. Alex.*, Strom. II, 23; III, 6. *Orig.*, Comm. in Rom. VII, 2; In Matth. tom. XIV, 24. *Tert.*, Adv. Marc. IV, 34: Sed Christus divortium prohibet, dicens: Qui dimiserit uxorem suam et aliam duxerit, adulterium committit; qui dimissam a viro duxerit, aeque adulter est (Luc. 16, 18); ut sic quoque prohibeat divortium, illicitum facit repudiatae matrimonium. *Cypr.*, Testim. adv. Iud. III, 90. *Hier.* in Matth. 19. *Chrys.*, In Matth. hom. 17, 62. *Ambr.*, In Luc. VIII, 5: Dimittis ergo uxorem quasi iure, sine crimine (d. i. auf Grund der Staatsgesetze); et putas id tibi licere, quia lex humana non prohibet, sed divina prohibet. *Aug.*, De adult. coniug. I, 5. 6 u. s. f. Ueber die Einheit oder den monogamischen Charakter der Ehe vgl. außer den vorstehend genannten Zeugnissen u. a. *Ambr.*, De Abrah. I, 7: Non licet tibi, uxore vivente, ducere aliam; nam et aliam quaerere, cum habeas tuam, crimen est adulterii. *Aug.*, De adult. coniug. II, 4: Haec verba Apostoli (Rom. 7, 2) toties repetita, toties inculcata, vera sunt, viva sunt, sana sunt, plana sunt. *Nullius viri posterioris mulier uxor esse incipit, nisi prioris esse desierit.* Esse autem desinet uxor prioris, si *moriatur* vir eius; *non si fornicetur.* Licite itaque dimittitur coniux ob causam fornicationis; sed manet vinculum prioris, propter quod fit reus adulterii, qui dimissam duxerit etiam ob causam fornicationis. *Nicol. I.*, Resp. ad cons. Bulgar. 51: Duas tempore uno habere uxores, nec ipsa origo humanae conditionis admittit, nec lex Christianorum ulla permittit. Zahlreiche andere Zeugnisse siehe bei *Bellarm.*, De Matr. Sacr. c. 9. 16 sqq. *Tournely*, De Sacr. Matr. q. 5, a. 1. 2. Vgl. Schwane, Dogmengeschichte der patrist. Zeit S. 1118 ff. Al. Cigoi, Die Unauflösbarkeit der christlichen Ehe und die Ehescheidung. Paderb. 1895.

In welchem Sinne die Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe schon durch das Naturgesetz (als sogen. relative oder secundäre Forderungen desselben) geboten seien, siehe bei *S. Thom.*, Suppl. 3, q. 65, a. 1: Lex naturalis nihil aliud est quam conceptio homini naturaliter indita, qua dirigitur ad convenienter agendum in actionibus propriis. . . . Omne autem illud, quod actionem inconvenientem reddit fini, quem natura ex opere aliquo intendit, contra legem naturae esse dicitur. Potest autem actio esse non conveniens fini vel principali, vel secundario, et sive sic, sive sic, hoc contingit dupliciter: uno modo ex aliquo, quod omnino impedit finem, . . . alio modo ex aliquo, quod facit difficilem aut minus decentem perventionem ad finem principalem vel secundarium. . . . Si ergo actio sit inconveniens fini, quasi omnino prohibens finem principalem, directe per legem naturae prohibetur *primis praeceptis* legis naturae. . . . Si autem sit incompetens fini secundario quocumque modo, aut etiam principali, ut faciens difficilem vel minus congruam perventionem ad ipsum, prohibetur non quidem primis praeceptis legis naturae, sed *secundis,* quae ex primis derivantur, . . . et sic dicta actio (polygamia) contra legem naturae esse dicitur. . . . Pluralitas ergo uxorum neque totaliter tollit, neque aliqualiter impedit matrimonii primum finem, cum unus vir sufficiat pluribus uxoribus foecundandis et educandis filiis ex eis natis. Sed secundarium finem (communicationem operum) etsi non totaliter tollat, tamen multum impedit, eo quod non facile potest esse pax in familia, ubi uni viro plures uxores iunguntur. Ibid. q. 67, a. 2: Inseparabilitas matrimonii . . . videtur magis inter *secunda praecepta* legis naturae contineri. Inseparabilitas enim matrimonii non ordinatur ad prolis bonum, quod est principalis matrimonii

finis, nisi quantum ad hoc, quod per parentes filiis provideri debet in totam vitam per debitam praeparationem eorum, quae sunt necessaria in vita. Huiusmodi autem praeparatio non est de prima intentione naturae, secundum quam omnia sunt communia. Et ideo non videtur esse contra primam intentionem naturae dimissio uxoris, et per consequens nec contra prima praecepta, sed contra secunda legis naturae. Vgl. J. Baier, Die Naturehe u. s. f. (Regensb. 1886) S. 65. 100.

2. Christus hat der Ehe die höchste Weihe und einen übernatürlichen Charakter verliehen, indem er sie zur Würde eines Sacramentes erhob. Die unter Christen geschlossene eheliche Verbindung ist selbst auch, vermöge der von Christus daran geknüpften Gnaden, das Sacrament der Ehe; dieses ist nicht etwas zu der (natürlichen) ehelichen Verbindung nur äußerlich Hinzukommendes, so daß unter Christen eine gültige und erlaubte Ehe vor und unabhängig von dem Empfange des Ehesacramentes bestehen könnte. Vielmehr bilden die Schließung der Ehe und der Empfang (bezw. die Spendung) des Sacramentes einen und denselben Act; die wirkende Ursache der erstern ist zugleich auch die des Sacramentes. Auch selbst die Absicht der Contrahenten, Ehecontract und Sacrament voneinander zu trennen, würde in der genannten Beziehung eine durchaus unwirksame sein. Würde beim Eheconsens die Bedingung gesetzt, daß die Verbindung keinen sacramentalen Charakter besitzen solle, so wäre (unter Christen) die Eheschließung ungültig. Da nun die Eheschließung (contractus matrimonii) durch die wechselseitig erklärte Einwilligung der Contrahenten (consensus mutuus) sich vollzieht, so ist diese zugleich auch die wirkende Ursache des Sacramentes (*sacramenti* matrimonii).

Florent. Decr. pro Armen.: Septimum est Sacramentum Matrimonii, quod est signum coniunctionis Christi et Ecclesiae, secundum Apostolum (Eph. 5, 32).... Trid. l. c. Prooem.: Gratiam vero, quae naturalem illum amorem perficeret, et indissolubilem unitatem *confirmaret coniugesque sanctificaret,* ipse Christus, venerabilium Sacramentorum institutor atque perfector, sua nobis passione promeruit. Quod Paulus Apostolus innuit, dicens: *Viri, diligite uxores vestras, sicut Christus dilexit Ecclesiam et seipsum tradidit pro ea,* mox subiungens: *Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico in Christo et in Ecclesia* (Eph. 5, 25. 32). Cum igitur Matrimonium in lege Evangelica veteribus connubiis per Christum *gratia* praestet, merito inter novae legis Sacramenta annumerandum, sancti Patres nostri, Concilia et universalis Ecclesiae traditio semper docuerunt. Ibid. can. 1: Si quis dixerit, Matrimonium non esse vere et proprie unum ex septem legis Evangelicae Sacramentis, a Christo Domino institutum, sed ab hominibus in Ecclesia inventum, neque gratiam conferre, a. s. Florent. l. c.: *Causa efficiens* Matrimonii regulariter est *mutuus consensus* per verba de praesenti expressus. *Pius IX.,* Alloc. (27. Sept. 1852): ... cum nemo ex catholicis ignoret aut ignorare possit Matrimonium esse vere et proprie unum ex septem Evangelicae legis Sacramentis a Christo Domino institutum ac propterea *inter fideles Matrimonium dari non posse, quin uno eodemque tempore sit Sacramentum,* atque idcirco quamlibet aliam inter Christianos viri et mulieris praeter Sacra-

mentum coniunctionem, cuiuscumque etiam civilis legis vi factam, nihil aliud esse nisi turpem atque exitialem concubinatum ab Ecclesia tantopere damnatum, ac proinde *a coniugali foedere Sacramentum separari numquam posse* et omnino spectare ad Ecclesiae potestatem ea omnia decernere, quae ad idem Matrimonium quovis modo possunt pertinere. Durch ein Breve vom 22. August 1851 verwarf der Papst den Satz: Matrimonii Sacramentum non esse nisi quid accessorium ab eoque separabile, ipsumque Sacramentum in una tantum nuptiali benedictione situm esse. Siehe unten n. 5. *Leo XIII.* l. c.: Nec quemquam moveat illa tantopere a Regalistis praedicata distinctio, vi cuius contractum nuptialem a Sacramento distinguunt, eo sane consilio, ut, Ecclesiae reservatis Sacramenti rationibus, contractum tradant in potestatem arbitriumque principum civitatis. Etenim non potest huiusmodi distinctio seu verius distractio probari; cum exploratum sit in matrimonio christiano contractum a Sacramento non esse dissociabilem; atque ideo *non posse contractum verum et legitimum consistere, quin sit eo ipso Sacramentum.* Nam Christus Dominus dignitate Sacramenti auxit matrimonium; matrimonium autem est ipse contractus, si modo sit factus iure. Huc accedit, quod ob hanc causam matrimonium est Sacramentum, quia est sacrum signum et efficiens gratiam, et imaginem referens mysticarum nuptiarum Christi cum Ecclesia. Istarum autem forma ac figura illo ipso exprimitur summae coniunctionis vinculo, quo vir et mulier inter se conligantur, quodque aliud nihil est nisi ipsum matrimonium. Itaque apparet omne inter Christianos iustum coniugium in se et per se esse Sacramentum: nihilque magis abhorrere a veritate, quam esse Sacramentum decus quoddam adiunctum, aut proprietatem allapsam extrinsecus, quae a contractu disiungi ac disparari hominum arbitratu queat. Ueber die höhern Zwecke und Eigenschaften der christlichen Ehe siehe ibid. § Neque iis. Cat. Rom. l. c. c. 8.

Eph. 5, 25: Viri, diligite uxores vestras, sicut et Christus dilexit Ecclesiam et seipsum tradidit pro ea, (26) ut illam sanctificaret, mundans lavacro aquae in verbo vitae, (27) ut exhiberet ipse sibi gloriosam Ecclesiam, non habentem maculam aut rugam aut aliquid huiusmodi, sed ut sit sancta et immaculata. (28) Ita et viri debent diligere uxores suas, ut corpora sua. . . . Ebd. V. 31: Propter hoc relinquet homo patrem et matrem suam et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una. (32) Sacramentum hoc magnum est: ego autem dico in Christo et in Ecclesia (εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν). Die übernatürliche Lebensverbindung Christi mit seiner Braut, der Kirche, ist die Quelle der Heiligkeit und übernatürlichen Schönheit der Kirche. Ein Abbild dieser heiligen und gnadenreichen Verbindung ist die christliche Ehe; auch sie ist darum eine heilige und gnadenspendende Verbindung, d. i. ein Sacrament (vgl. Florent. Trid. *Leo XIII.*, Alloc. l. c. Cat. Rom. P. II, c. 8, q. 17). Die Worte des Stammvaters (1 Mos. 2, 24) über das Wesen und die Unauflöslichkeit der Ehe sind ebendarum ein „großes Geheimniß" (Eph. 5, 32), weil die Ehe in der untrennbaren mystischen Lebensverbindung Christi mit seiner Kirche ihr Vorbild besitzt und jene Worte (implicite) sich auch auf dieses bezogen. *Aug.*, De Gen. ad lit. IX, 19. 36 (§ 79, 2). *Tert.*, De an. 21: (Si quia) prophetavit magnum illud sacramentum in Christum et Ecclesiam: hoc os ex ossibus meis; . . . hoc postea obvenit, cum in illum Deus amentiam immisit, spiritalem vim, qua constat prophetia. Vgl. *Bill.*, De opere sex dier. diss. V, a. 2: In profundo somno mens Adae elevabatur ad cognoscenda quaedam supernaturalia, ut

formationem mulieris ex se quam non videbat, et in ea sacramentum Christi cum Ecclesia figuratum. Einzelne Väter (*Epiph.*, Haer. 67, 6. *Cyr. Alex.*, In Ioan. II, 22 u. a.) nehmen an, Christus habe das Sacrament der Ehe bei der Hochzeitsfeier zu Kana (Joh. K. 2) eingesetzt.

In der Tradition wird die Ehe der Christen von Anfang an als eine heilige, unter Zustimmung und Mitwirkung der Kirche zu schließende Verbindung bezeichnet, später auch immer deutlicher ihr sacramentaler Charakter direct hervorgehoben.

Ign. M., Ad Polyc. 5: „Es geziemt sich aber für den Bräutigam und die Braut, mit Zustimmung des Bischofes den Bund zu schließen, auf daß die Ehe nach Gott sei und nicht nach Fleischeslust.“ *Tert.*, Ad uxor. II, 9: Unde sufficiamus ad enarrandam felicitatem eius matrimonii, quod Ecclesia conciliat, et confirmat oblatio, et obsignat benedictio, Angeli renuntiant, Pater rato habet? *Ambr.*, Ep. 10 (a. 23), 7: Cum ipsum coniugium velamine sacerdotali et benedictione sanctificari oporteat, quomodo potest coniugium dici, ubi non est fidei concordia? Die Heiligkeit der christlichen Ehe betonen *Cyr. Hieros.*, Cat. 6, 35; *Greg. Naz.*, Or. 37, 10, u. a. Ein Sacrament wird sie genannt bei *Chrys.*, In Eph. hom. 20, 4. *Ambr.*, De Abrah. I, 7: Cognoscimus praesulem custodemque coniugii esse Deum, qui non patiatur alienum torum pollui; et si qui fecerit, peccare eum in Deum, cuius legem violet, gratiam solvat. Et ideo quia in Deum peccat, Sacramenti coelestis amittit consortium. Bestimmter noch bei *Aug.*, De bono coniug. 24, 32: Bonum igitur nuptiarum per omnes gentes atque omnes homines in causa generandi est et in fide castitatis; quod autem ad populum Dei pertinet, etiam in sanctitate Sacramenti, per quam nefas est etiam repudio discedentem alteri nubere, dum vir eius vivit. Haec omnia bona sunt, propter quae nuptiae bonae sunt, proles, fides, Sacramentum. De fide et operib. 7, 10: In civitate Dei nostri, in monte sancto eius, hoc est, in Ecclesia, (ubi) nuptiarum non solum vinculum, verum etiam Sacramentum ita commendatur, ut non liceat viro uxorem suam alteri tradere. . . . De nupt. et concup. I, 21. 23: Respondebit etiam (auf die Frage nach der Fortpflanzung der Erbsünde) connubii Sacramentum: De me ante peccatum dictum est in paradiso: *Relinquet homo patrem et matrem.* . . . Quod magnum Sacramentum dicit Apostolus in Christo et in Ecclesia. Quod ergo est in Christo et in Ecclesia magnum, hoc in singulis quibusque viris atque uxoribus minimum, sed tamen coniunctionis inseparabilis Sacramentum. Vgl. *Bellarm.* l. c. I, 3. *Tournely* l. c. q. 2, a. 3. Filser, Ueber den Ausspender des Ehesacramentes (2. Aufl. Regensburg 1844) S. 22 ff. Tübinger Quartalschrift 1890, I, 3.

3. Wenn die eheliche Verbindung selbst auch das Sacrament der Ehe ist (n. 2), so muß in der Schließung der erstern zugleich auch die Setzung (confectio et administratio) des Sacramentes bestehen. Da nun jene nur von den beiden Contrahenten (sei es persönlich oder durch Stellvertretung) geschlossen werden kann, so können auch nur sie als die Spender des Sacramentes betrachtet werden (a). Die Eheschließung geschieht durch die von den Contrahenten durch Worte (oder die Stelle der Worte vertretende Zeichen) erklärte gegenseitige Einwilligung in die Ehe (mutuus consensus, per verba de praesenti expressus). Daher ist jener Consens, sofern durch ihn die Einwilligung der Contrahenten in die Ehe oder die wechselseitige Hingabe in die eheliche Lebensgemeinschaft (traditio mutua) thatsächlich oder materiell voll-

zogen wird, die Materie des Sacramentes (materia *proxima*) und zugleich auch, sofern die Abschließung der Ehe (contractus matrimonii) durch ihn formell oder in bindender Weise erklärt und bewirkt wird, die Form des Sacramentes, also im vollsten Sinne die wirkende Ursache desselben (causa efficiens matrimonii). Die beiden Contrahenten selbst erscheinen hiernach als die materia *remota* (oder circa quam) des Sacramentes (b). Als Wirkung des würdigen Empfanges dieses Sacramentes bezeichnet die Kirche die Heiligung der Ehegatten. Diese geschieht durch die Vermehrung der heiligmachenden Gnade und die Mittheilung einer besondern actuellen Gnadenbeihülfe zum Zwecke gottgefälliger Erfüllung der ehelichen Standespflichten (c).

a) Nachdem der Apostolische Stuhl in der neuern Zeit (siehe oben n. 2) wiederholt die Identität der (unter Christen geschlossenen) ehelichen Verbindung (contractus matrimonii) und des Sacramentes als eine feststehende katholische Glaubenswahrheit erklärt hat, ist damit implicite auch der Satz als eine kirchliche Lehre bezeichnet, daß die Contrahenten selbst die Spender des Ehesacramentes seien. Auch in dem Ausdruck des Florentinums (a. a. O.): *Causa efficiens* Matrimonii regulariter est mutuus consensus per verba de praesenti expressus, fanden die meisten Theologen eine indirecte Aussprache jenes Satzes, weil es sich an jener Stelle nach dem Zusammenhange um das Sacrament der Ehe handelt.

Die Heilige Schrift und die Tradition sprechen sich nicht ausdrücklich über die einzelnen Momente des Ehesacramentes und den Spender desselben aus. Wenn die heiligen Väter von der Einsegnung der Ehe durch den Bischof reden und diese als ein Erforderniß der Erlaubtheit und Heiligkeit derselben bezeichnen, so ist damit keineswegs gesagt, daß in jenem Segen das Sacrament der Ehe bestehe, der Bischof oder Priester mithin der Spender dieses Sacramentes sei. Im Mittelalter wurde in der kirchlichen Wissenschaft allgemein angenommen, daß die Contrahenten selbst durch die Schließung der Ehe zugleich auch das Sacrament vollzögen. Nur Wilhelm von Paris (Tract. de Sacr. Matr. c. 9) wird als Vertreter der Ansicht, daß der Ehecontract und das Sacrament voneinander verschieden und der Priester der Spender des letztern sei, genannt. Ihm schlossen sich auf dem Concil zu Trient einige Pariser Theologen (*Pallav.*, Hist. Conc. Trid. XX, 4, 1) und ungefähr gleichzeitig auch Melchior Canus (Loci theol. VIII, 5) an. Dieser meinte, nur durch die Mitwirkung des Priesters könne die Eheschließung den Charakter einer religiösen Culthandlung, eines Sacramentes, empfangen; nur bei dieser Annahme lasse sich Materie und Form des Ehesacramentes in genügender Weise bestimmen u. s. f. Hervorragende Theologen (Sylvius, Estius, Juenin, Tournely u. a.) theilten diese Ansicht des Canus; hingegen beharrten die meisten (u. a. Bellarmin, Vasquez, Sanchez, Frassen, Gotti, Billuart) bei der überlieferten Lehre. In diesem Punkte stimmen auch die schismatischen morgenländischen Kirchen mit der abendländischen überein. Vgl. *Bened. XIV.* l. c. VIII, 13. *Tournely* l. c. q. 3, a. 2. Klee, Dogmengeschichte II, 305. Filser a. a. O. S. 109. Fischer, Der Spender der sacramentalen Gnade bei den unter Christen geschlossenen Ehebündnissen. München 1845.

Der Glaube der Kirche bezüglich des Spenders des Ehesacramentes ist implicite auch in einer ganzen Reihe praktischer Momente hervorgetreten. Als solche mögen hier hervorgehoben werden: α) In Bezug auf die Form der priesterlichen Einsegnung der Ehe herrscht keine Uebereinstimmung in den verschiedenen Ritualien; auch hat die Kirche darüber nie ein allgemeines Gesetz aufgestellt, sondern

noch auf dem Concil von Trient erklärt (Sess. 24, de Ref. Matr. c. 1), der Pfarrer könne sich dabei nach dem Gebrauch der verschiedenen Kirchenprovinzen richten. Diese Unbestimmtheit wäre unbegreiflich, wenn in jenem Segen die (von Christus festgesetzte) Form des Sacramentes bestände. β) Das Tridentinum (l. c.) verlangt zum gültigen Abschluß der Ehe nur die Gegenwart (praesente parocho) des Pfarrers, und gleich nothwendig ist die Gegenwart von zwei oder drei Zeugen. Unter Umständen (bei gemischten Ehen) verbietet die Kirche dem Pfarrer sogar jede positive Mitwirkung (die sogen. assistentia *passiva*), und doch wurde der sacramentale Charakter solcher Ehen nicht bestritten. γ) Auch die geheim geschlossenen Ehen (matrimonia *clandestina*) wurden bis zum Concil von Trient als gültige und sacramentale Ehen (matrimonia vera et rata; vgl. *Innoc. III.* c. *Quanto* x. de divort. Decret. lib. IV, tit. 19, c. 7) betrachtet; hier erst wurden sie unter Strafe der Nullität verboten (Sess. 24, l. c.). An den Orten, wo das Tridentinum nicht publicirt ist, findet diese Bestimmung keine Anwendung; für einzelne Länder und Provinzen hat der Apostolische Stuhl später erklärt, daß das genannte tridentinische Gesetz in Bezug auf die Ehen der Akatholiken oder gemischte Ehen nicht gelten solle. Wenn also hier ein akatholisches Ehepaar zur Kirche zurückkehrt, so wird nicht eine nochmalige Schließung und Einsegnung der Ehe gefordert. δ) Letztere wird auch in den Fällen nicht zum zweitenmal vorgenommen, wo eine Ehe wegen eines verborgenen Ehehindernisses ungültig war und nun nachträglich revalidirt werden muß. Es wird dazu nur die erneute Consenserklärung seitens der Contrahenten gefordert. Vgl. *Bened. XIV.* l. c. n. 5 sqq. Filser a. a. O. S. 62 ff. Phillips, Lehrbuch des Kirchenrechts S. 951 ff.

b) *S. Thom.*, Suppl. 3, q. 42, a. 1: Sacramentum importat aliquod remedium sanctitatis homini contra peccatum exhibitum per sensibilia signa. Unde cum hoc inveniatur in Matrimonio, inter Sacramenta computatur. Ibid. ad 1: Verba, quibus consensus exprimitur matrimonialis, sunt forma huius Sacramenti, non autem benedictio sacerdotis, quae est quoddam sacramentale. Ibid. ad 2: Sacramentum Matrimonii perficitur per actum eius, qui Sacramento illo utitur, sicut Poenitentia. Et ideo sicut Poenitentia non habet aliam materiam nisi ipsos actus sensui subiectos, qui sunt loco materialis elementi, ita est de Matrimonio. Ibid. q. 45, a. 5: Sicut in aliis Sacramentis quaedam sunt de essentia Sacramenti, quibus omissis non est Sacramentum, quaedam autem ad solemnitatem Sacramenti pertinent, quibus omissis verum nihilominus perficitur Sacramentum, quamvis peccet qui omittit, ita etiam consensus expressus per verba de praesenti, inter personas legitimas ad contrahendum, Matrimonium facit, quia haec duo sunt de essentia Sacramenti; alia autem omnia sunt de solemnitate Sacramenti, quia ad hoc adhibentur, ut Matrimonium convenientius fiat. Unde si omittantur, verum est Matrimonium, quamvis peccent sic contrahentes, nisi per aliquam legitimam causam excusentur.

Diejenigen Theologen, welche den Priester als Spender des Ehesacramentes betrachten, finden die Materie des Sacramentes in der Consenserklärung der Contrahenten und die Form in dem priesterlichen Segen. Von den Vertretern der andern Lehrmeinung wurde die Materie und Form nicht in übereinstimmender Weise bestimmt. Eine gedrängte Uebersicht der mannigfaltigen Ansichten siehe *Tournely* l. c. q. 3, a. 1. *Bened. XIV.* l. c. n. 2. Die von uns oben aufgestellte Lehre siehe u. a. bei *Lugo*, De Sacram. disp. 2, n. 29. Nicht wesentlich verschieden ist wohl die von Bellarmin, Suarez, Gonet u. a. vertretene Meinung (Utriusque

contrahentis consensum, verbis seu signis expressum, esse materiam simul et formam; sed sub diversa consideratione: est enim materia, quatenus significat corporum traditionem; est forma, quatenus mutuam exhibet eorundem acceptationem. *Bened. XIV.* l. c.). Als Form des Sacramentes gilt auch hier der Consens aus dem Grunde, weil — vermöge der in ihm sich aussprechenden Willensmeinung — die wechselseitige Verpflichtung der Contrahenten (der contractus matrimonii) dadurch begründet oder das Eheband geknüpft wird; als Materie aber wird er betrachtet, sofern die persönliche Hingabe oder Einwilligung in die Ehe von seiten der einzelnen Contrahenten thatsächlich in ihm sich vollzieht. *Bellarm.* l. c. c. 6: Quia verba unius coniugis determinant verba alterius, et ab illis pariter determinantur, ideo in iisdem verbis distingui potest materia et forma: nam verba quatenus determinant, forma dici possunt; quatenus determinantur, materia. *Bened. XIV.*, Const. *Paucis abhinc* (1758). Vgl. Phillips a. a. O. S. 956.

Die zur Spendung des Sacramentes unerläßliche *intentio* ministri (§ 145, 3) ist dadurch schon in genügender Weise (implicite) gegeben, daß die Contrahenten beabsichtigen, eine nach christlichem Gesetze gültige und erlaubte Ehe einzugehen.

c) Ueber die Gnadenwirksamkeit des Sacramentes siehe Trid. Sess. 24, Prooem. (S. 933). *Leo XIII.* l. c. (S. 934). Cat. Rom. l. c. q. 17: Quare docendum est, huius Sacramenti gratia effici, ut vir et uxor, mutuae caritatis vinculo coniuncti, alter in alterius benevolentia conquiescat, alienosque et illicitos amores et concubitus non quaerat, sed in omnibus sit *honorabile connubium et torus immaculatus* (Hebr. 13, 4).

S. Thom., Suppl. 3, q. 42, a. 3: Matrimonium, in quantum in fide Christi contrahitur, habet, ut conferat gratiam adiuvantem ad illa operanda, quae in Matrimonio requiruntur. Vgl. 3, q. 62, a. 1. 2 (§ 143, 3. 4). *Bellarm.* l. c. c. 5: Unio, quam significat et efficit Sacramentum Matrimonii, est unio non solum corporum, sed etiam animorum; non qualiscumque, sed per veram et divinam caritatem, ut uxor iungatur viro ut Ecclesia Christo, et vir uxori ut Christus Ecclesiae; proinde est unio sacrans et sanctificans animas, nisi ponatur obex.

4. Wie alle übrigen Sacramente, so kann auch dieses nur von bereits Getauften gültigerweise empfangen werden (§ 145, 5). Die Ehen der Nichtchristen sind daher wohl gültige eheliche Verbindungen, jedoch bloß natürlicher Art (contractus naturales), ohne sacramentalen Charakter. Letztern nehmen sie sofort an, wenn beide Ehegatten die Taufe empfangen.

Daß eine Mischehe zwischen einem Christen und einem Nichtchristen für den christlichen Theil sacramentalen Charakter besitze, wurde nur von wenigen Theologen behauptet. Mit dem kirchlichen Lehrsatze, daß Ehecontract und Sacrament identisch und die Contrahenten selbst die Spender seien, ist jene Annahme schlechthin unvereinbar. Ein Sacrament ist die christliche Ehe, weil sie ein Abbild der mystischen Verbindung Christi mit seiner Kirche darstellt. Eine solche Mischehe kann aber diese Eigenschaft nicht besitzen. Da ferner die Ehe ihrem Wesen nach eine einheitliche und untheilbare Verbindung beider Ehegatten ist, so kann sie nicht für den einen Ehegatten eine bloß natürliche und für den andern eine übernatürliche und gnadenspendende Verbindung sein. Die Kirche hat im Anfange solche Ehen geduldet; später (seit der Synode zu

Elvira 305) wurden sie durch Particularsynoden häufig verboten; durch Gewohnheitsrecht wurde dieses Verbot zuletzt dahin verschärft, daß solche Ehen auch nicht gültig geschlossen werden können (impedimentum *cultus disparitatis*).

Die Ehen der Akatholiken betrachtet die Kirche, wofern ihrer Gültigkeit kein Hinderniß (auch kein kirchliches) entgegensteht, als sacramentale Ehen; ebenso auch die Mischehen zwischen Katholiken und Akatholiken. Auch diese Anschauungen ergeben sich als nothwendige Consequenzen aus der Identität des unter Christen geschlossenen Ehecontractes und des Sacramentes.

Innoc. III. c. *Quanto* l. c. (S. 397): Etsi Matrimonium verum inter infideles exsistat, non tamen est ratum; inter fideles autem verum et ratum exsistit: quia Sacramentum fidei, quod semel est admissum, numquam amittitur, sed ratum efficit coniugii Sacramentum, ut ipsum in coniugibus illo durante perduret. *Bened. XIV.*, Const. *Singulari nobis* (1749) § 16: Omnes consentiunt ob cultus disparitatem irrita matrimonia esse, non quidem iure sacrorum canonum, sed generali Ecclesiae more, qui pluribus abhinc saeculis viget et vim legis obtinet. Vgl. *Devoti,* Inst. can. lib. II, tit. 2, sect. 9, § 141. Phillips a. a. O. S. 1061. Schulte, Handb. des kathol. Eherechts S. 221. Ueber die gemischten Ehen (zwischen Katholiken und Akatholiken) siehe *Bened. XIV.* l. c. § 11: Hoc siquidem impedimentum (cultus disparitatis) non habet locum in matrimoniis eorum, qui haud sunt Baptismate initiati, licet falsam ambo religionem sectentur; neque vim ullam habet in matrimoniis eorum, qui Baptisma susceperunt, etsi alter catholicus, haereticus alter fuerit, cum plane constet illicita illa quidem, sed rata esse (d. i. sacramental. Vgl. De Syn. dioec. VIII, 13, 5). Ueber das kirchliche Verbot der gemischten Ehen (impedimentum *mixtae religionis*) ist an dieser Stelle nicht zu handeln. Vgl. Phillips a. a. O. S. 1064. Die umfangreiche Literatur über diesen Punkt siehe bei Schulte a. a. O. S. 226.

5. Die wirkende Ursache des Ehebandes (vinculum matrimonii) kann nur die wechselseitige freie Einwilligung oder der Consens der Contrahenten sein (n. 2. 3). Was immer also die Gültigkeit des Consenses hindert, hindert auch das gültige Zustandekommen der Ehe. Sofern es sich um eine unter Christen zu schließende Ehe handelt, würde beim Vorhandensein eines solchen Hindernisses (impedimentum *dirimens* seu *irritans*) weder ein Ehecontract (contractus naturalis) noch das Sacrament der Ehe zu stande kommen.

Die Erfordernisse oder Bedingungen eines gültigen Consenses sind theils durch die Natur der Sache (oder das Naturgesetz) theils durch die positive göttliche und kirchliche Gesetzgebung bestimmt. Da es sich hier um eine sittliche Frage (doctrina de moribus) handelt, so ist selbstverständlich die Kirche auch in diesem Punkte die einzige von Gott bestellte und unfehlbare Auslegerin des natürlichen und des positiven göttlichen Sittengesetzes (§ 139, 1). Ueberdies ist ihr aber von Christus in Bezug auf dieses so wichtige Moment in dem sittlichen Leben der Menschheit eine eigene gesetzgebende Gewalt übertragen worden, damit sie auch hier ihrem Berufe als Erzieherin der Gläubigen an Gottes Statt entsprechen könnte (§ 129, 1; 130, 1).

Da ferner die christliche Ehe selbst auch das Sacrament ist, so ist diese ihrem Wesen nach der natürlichen Ordnung durchaus entrückt; sie gehört ver-

möge ihres sacramentalen Charakters der übernatürlichen Ordnung der Gnade und der Gnadenmittel an, deren Verwaltung und Ausspendung Christus seiner Kirche, und ihr allein, anvertraut hat (§ 137, 1; 141, 1). Bedingungen der gültigen oder erlaubten Eheschließung für Christen festsetzen (bezw. impedimenta matrimonii dirimentia seu irritantia vel prohibentia) heißt hiernach soviel als Bedingungen des gültigen oder erlaubten Sacramentenempfanges geltend machen. Dazu kann auf Erden nur die Kirche kraft ihrer göttlichen Sendung befugt sein.

Hierauf beruht der kirchliche Grundsatz, daß alle Fragen, welche die Ehe an sich oder ihrem Wesen nach betreffen, ausschließlich dem Bereiche und der Competenz der kirchlichen Gesetzgebung angehören; daß insbesondere die Kirche allein das Recht besitze, (für Christen gültige) sogen. trennende Ehehindernisse aufzustellen. In den Bereich der staatlichen Gesetzgebung fallen nur gewisse natürliche, mit der Ehe und der Eheschließung im Zusammenhang stehende rechtliche Verhältnisse (wie z. B. die Besitz- und Erwerbsrechte der Ehegatten, die Frage der Erbfolge u. dgl.).

Diesem Grundsatze gemäß kommen, wenn es sich um die Beurtheilung einer christlichen Ehe als solcher (ihrer Zulässigkeit oder Gültigkeit) handelt, auf kirchlichem Standpunkte (in foro Ecclesiae) nur die von der Kirche anerkannten oder aufgestellten (natürlichen oder positiven) Ehegesetze (bezw. Ehehindernisse) in Betracht. Die staatlichen Ehegesetze will die Kirche, wenngleich sie principiell deren Berechtigung bestreitet, dennoch nicht von ihren Angehörigen beliebig mißachtet wissen. Vielmehr finden auch hier die allgemeinen sittlichen Grundsätze in Bezug auf die Pflicht des bürgerlichen Gehorsams (auch ungerechten Gesetzen gegenüber) Anwendung. Daher gestattet die Kirche, ja fordert sie sogar unter Umständen die Beobachtung solcher staatlichen Ehegesetze unter der Bedingung, daß nicht eine feststehende (von der Kirche erklärte) Gewissenspflicht dadurch verletzt werde.

Letzteres gilt namentlich auch von der sogen. Civilehe. Die Einführung derselben in christlichen Staaten hat die Kirche wiederholt als eine Verleugnung des übernatürlichen Charakters der Ehe und ihrer oben genannten ausschließlichen Rechtsbefugniß, ferner als eine Gefahr für den Glauben und die Sittlichkeit ihrer Glieder beklagt und zu hindern gesucht; anderseits gestattet sie jedoch den Gläubigen, da, wo die Staatsgesetze es so fordern, sich der bürgerlichen Trauung im Sinne einer legalen Formalität und ausschließlich zu dem Zwecke zu bedienen, um sich die Rechtsvortheile einer staatlich anerkannten Ehe zu sichern bezw. die entgegenstehenden rechtlichen Nachtheile zu vermeiden.

Trid. Sess. 24, de Sacr. Matr. can. 4: Si quis dixerit, Ecclesiam *non potuisse constituere impedimenta Matrimonium dirimentia* vel in iis constituendis errasse, a. s. Ibid. can. 12: Si quis dixerit, *causas matrimoniales non spectare ad iudices ecclesiasticos,* a. s. Vgl. dazu Sess. 24, de Ref. Matr. c. 1 (über die clandestinen Ehen). Prop. Syn. Pistor. damn. n. 58. 59. *Pius VI.,* Lit. Apost. ad Episc. Motulens. (16. Sept. 1788): Dogma etenim fidei est, ut Matrimonium quod ante adventum Christi nihil aliud erat nisi indissolubilis qui-

dam contractus, illud post Christi adventum evaserit unum ex septem Legis Evangelicae Sacramentis a Christo Domino institutum, quemadmodum adversus haereticos et impios homines saeculi insanientes sacrum Concilium Tridentinum sub anathematis poena definivit. Hinc fit, ut ad solam Ecclesiam, cui tota de Sacramentis est cura concredita, ius omne ac potestas pertineat suam assignandi formam huic contractui, ad sublimiorem Sacramenti dignitatem evecto, ac proinde de Mátrimoniorum validitate aut invaliditate iudicium ferre. . . . Ignotum nobis non est quosdam adesse, qui saecularium principum auctoritate plus nimio tribuentes et verba huius canonis (Trid. l. c. can. 12) captiose interpretantes, illud defendendum susceperunt, ut quoniam Tridentini Patres hac dicendi formula usi non fuerint, ad *solos iudices ecclesiasticos,* aut *omnes causas matrimoniales,* potestatem reliquerint iudicibus laicis cognoscendi saltem causas matrimoniales, quae sunt meri facti. Sed scimus etiam hanc captiunculam et fallax hoc cavillandi genus omni fundamento destitui. Verba enim canonis ita generalia sunt, omnes ut causas comprehendant et complectantur. Spiritus vero sive ratio legis adeo late patet, ut nullum exceptioni aut limitationi locum relinquat: si enim hae causae non alia ratione pertinent ad unum Ecclesiae iudicium, nisi quia contractus matrimonialis est vere et proprie unum ex septem legis Evangelicae Sacramentis, sicut haec Sacramenti ratio communis est omnibus causis matrimonialibus, ita omnes hae causae spectare debent ad iudices ecclesiasticos, cum eadem sit ratio in omnibus.

Pius IX., Lit. ad Reg. Sard. (19. Sept. 1852): Dogma fidei est, Matrimonium a Iesu Christo Domino nostro ad dignitatem Sacramenti esse elevatum, atque doctrina Ecclesiae catholicae, Sacramentum non esse qualitatem accidentalem contractui superadditam, sed de ipsa Matrimonii essentia, ita ut unio coniugalis inter Christianos non sit legitima, nisi in Matrimonio sacramentali, extra quod merus concubinatus tantum invenitur. — Lex civilis, quae Sacramentum a contractu Matrimonii dividi posse supponens de eius validitate statuere praetendat, Ecclesiae doctrinae contradicit, iura eius inalienabilia sibi arrogat et in praxi concubinatum et Matrimonii Sacramentum aequiparat, utrumque aeque legitimum sanciendo. . . . Caesar servet, quae sunt Caesaris, et Ecclesiae, quae Ecclesiae sunt, relinquat; modus conciliandi alius non exsistit. Potestas civilis de effectibus Matrimonii civilibus statuat, sed Ecclesiae relinquat, valori ipsius Matrimonii inter Christianos contrahendi normam praescribere. Lex civilis supponat Matrimonii validitatem aut nullitatem, ut Ecclesia eas determinat, et ab hoc facto, quod constituere non valet (versatur enim id extra limites eius potestatis) profecta effectus eius civiles ordinet. Vgl. Syll. Prop. 65—71. 73. 74. *Leo XIII.* l. c.: Christus igitur, cum ad talem ac tantam excellentiam Matrimonia renovavisset, totam ipsorum disciplinam Ecclesiae credidit et commendavit. Quae potestatem in coniugia Christianorum omni cum tempore tum loco exercuit, atque ita exercuit, ut illam propriam eius esse appareret, nec hominum concessu quaesitam, sed auctoris sui voluntate divinitus adeptam. . . . Igitur cum Matrimonium sit sua vi, sua natura, sua sponte sacrum, consentaneum est, ut regatur et temperetur non principum imperio, sed divina auctoritate Ecclesiae, quae rerum sacrarum sola habet magisterium. Deinde consideranda Sacramenti dignitas est, cuius accessione Matrimonia Christianorum evasere longe nobilissima. De Sacramentis autem statuere et praecipere, ita, ex voluntate Christi, sola

potest et debet Ecclesia, ut absonum sit plane potestatis eius vel minimam partem ad gubernatores rei civilis velle esse translatam. . . . Item non ipsa (Ecclesia) ignorat neque diffitetur, Sacramentum Matrimonii, cum ad conservationem quoque et incrementum societatis humanae dirigatur, cognationem et necessitudinem habere cum rebus ipsis humanis, quae Matrimonium quidem consequuntur, sed in genere civili versantur: de quibus rebus iure decernunt et cognoscunt, qui rei publicae praesunt. Vgl. Conc. Prov. Col. P. I, c. 37.

Bezüglich der Grenzen des kirchlichen und des staatlichen Rechtsgebietes vgl. auch *Bened. XIV.*, De Syn. dioec. IX, 9, 3: Tria sunt causarum matrimonialium genera. Aliquae versantur circa initi coniugalis foederis firmitatem; et hae, nullo Catholicorum contradicente, in solo Ecclesiae foro sunt pertractandae. . . . Ibid. n. 4: Aliae sunt causae excitatae aut super validitate sponsalium aut super iure instituendi divortium quoad torum et cohabitationem, et istae pariter ob illum respectum, quem habent ad Matrimonii Sacramentum, ad solum iudicem ecclesiasticum deferuntur. . . . Sponsalia quippe praevia sunt ad Matrimonium celebrandum obligatio; et per divortium iura relaxantur, utrique coniugum ex Matrimonio quaesita. Aliae demum sunt causae, quae connexionem quidem habent cum Matrimonio, sed res mere politicas et temporales directe atque immediate respiciunt; uti sunt lites, quae frequenter moventur super dote, donatione propter nuptias, haereditaria successione, alimentis et similibus: et istas ad iudices saeculares pertinere, ex communi Doctorum sensu, recte docent Bellarminus lib. unic. de Matr. c. 32 et Tannerus tom. 4, disp. 8, n. 166. Vgl. *A. Heuser,* De potestate statuendi impedim. dirim. pro fidelium matrim. soli Ecclesiae propria. Colon. 1854. Phillips a. a. O. S. 943 ff. Schulte a. a. O. S. 17 ff. 325 ff. J. Freisen, Geschichte des canon. Eherechts (2. Aufl. 1893) S. 865. 885.

Zu dem oben über die bürgerliche Trauung Gesagten vgl. *Bened. XIV.*, Breve *Redditae sunt Nobis* (17. Sept. 1746): Sciant itaque Catholici vestrae curae concrediti, cum civili Magistratui aut haeretico ministello Matrimonii celebrandi causa se sistunt, actum se mere civilem exercere, quo suum erga leges et instituta Principum obsequium ostendunt: ceterum tunc quidem nullum a se contrahi Matrimonium. . . . Erit porro officii vestri, . . . omnes commonere, ut si quidem regionis consuetudini et terreni Principis sanctionibus obtemperare coguntur, faciant illi quidem, sed religione salva, potioresque ducant sanctissimas Ecclesiae leges, quibus fidelium Matrimonia constringuntur. Vgl. De Syn. dioec. VI, 7, 5. Auf dieses Breve verweist auch die Pönitentiarie in ihrer Instructio circa contractum, quem Matrimonium civile appellant vom 15. Januar 1866. Vgl. *Gury,* Comp. theol. mor. II (ed. Rom. 1873), 683.

Die Frage, ob die Inhaber der Staatsgewalt zur Aufstellung trennender Ehehindernisse für die Ehen heidnischer Unterthanen befugt seien, hat die Propaganda im bejahenden Sinne entschieden. Vgl. *Cavignis,* Inst. iuris publ. eccl. III (Rom. 1883), 107. *Resemanns,* De compet. civili in vincul. coniug. infidelium. Rom. 1887.

II. Das heilige Meßopfer.

§ 154.

Die göttliche Einsetzung des heiligen Meßopfers.

1. Der Opfercharakter der heiligen Eucharistie ist dem Glauben der Kirche gemäß schlechthin bedingt durch die reale und permanente Gegenwart Christi in dem heiligen Sacramente (§ 149, 5), sodann auch durch die göttliche Einsetzung eines speciellen, mit der eucharistischen Wandlung und Opferfeier betrauten Priesterthums. Nachdem daher die Reformatoren jene beiden Glaubenssätze preisgegeben hatten, mußten sie nothgedrungen auch die Wahrheit oder die göttliche Einsetzung des heiligen Meßopfers bestreiten, obwohl sie es nicht leugnen konnten, daß es sich hier um einen beständig von der Kirche festgehaltenen Glauben handle. Ihrer Opposition verdanken wir die feierliche Definirung der katholischen Lehre durch das Concil von Trient. Diese betrifft zunächst die göttliche Einsetzung des heiligen Opfers.

Trid. Sess. 22, c. 1: Quoniam sub priori Testamento, teste Apostolo Paulo, propter Levitici sacerdotii imbecillitatem consummatio non erat, oportuit, Deo Patre misericordiarum ita ordinante, sacerdotem alium secundum ordinem Melchisedech surgere, Dominum nostrum Iesum Christum, qui posset omnes, quotquot sanctificandi essent, consummare et ad perfectum adducere. Is igitur Deus et Dominus noster, etsi semel seipsum in ara crucis, morte intercedente, Deo Patri oblaturus erat, ut aeternam illic redemptionem operaretur: *quia tamen per mortem sacerdotium eius exstinguendum non erat*, in coena novissima, qua nocte tradebatur, ut dilectae sponsae suae Ecclesiae *visibile*, sicut hominum natura exigit, relinqueret *sacrificium*, quo cruentum illud semel in cruce peragendum *repraesentaretur*, eiusque *memoria* in finem usque saeculi permaneret, atque illius *salutaris virtus* in remissionem eorum, quae a nobis quotidie committuntur, peccatorum *applicaretur;* sacerdotem secundum ordinem Melchisedech se in aeternum constitutum declarans, *corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit;* ac sub earundem rerum symbolis Apostolis, quos tunc Novi Testamenti sacerdotes constituebat, ut sumerent, tradidit; et *eisdem eorumque in sacerdotio successoribus*, ut *offerrent, praecepit* per haec verba: Hoc facite in meam commemorationem, uti semper catholica Ecclesia intellexit et docuit. Ibid. can. 2: Si quis dixerit, illis verbis: Hoc facite in meam commemorationem, Christum non instituisse Apostolos sacerdotes, aut non ordinasse, ut ipsi aliique sacerdotes *offerrent corpus et sanguinem suum*, a. s. Sess. 23, c. 1 (S. 919).

Zugleich mit der realen Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie hatten schon die Doketen das heilige Opfer verworfen (S. 829). Ebenso später Wicleff (siehe Prop. *Wicleff.* damn. 5: Non est fundatum in Evangelio, quod Christus Missam ordinaverit). Die Albigenser leugneten die Existenz des Meßopfers, um nicht ein göttlich eingesetztes specielles Priesterthum annehmen zu müssen, während die Waldenser, Begharden u. a. die Gewalt der Consecration den Laien zuerkannten (S. 832. Later. IV, c. 1. Vgl. oben § 149, 3 a). Prof. fidei Waldens. ab *Innoc. III.* praescr.

Wie schwer es den Lutheranern wurde, sich in dem in Rede stehenden Punkte von der kirchlichen Ueberlieferung loszusagen, erhellt aus Conf. Aug. P. II, a. 3, n. 1: Falso accusantur Ecclesiae nostrae, quod Missam aboleant; retinetur enim Missa apud nos, et summa reverentia celebratur. Servantur et usitatae caeremoniae fere omnes, praeterquam quod latinis concionibus admiscentur alicubi germanicae, quae additae sunt ad docendum populum. Wie wenig aber der katholische Opferbegriff festgehalten wurde, siehe Apol. Conf. a. 12, n. 35: Quamquam nos quidem facile patimur, Missa intelligi iuge sacrificium, modo ut tota Missa intelligatur, hoc est, caeremonia cum praedicatione Evangelii, fide, invocatione et gratiarum actione. Ibid. n. 37: Quare etiam si caeremonia est memoriale mortis Christi, tamen sola non est iuge sacrificium, sed ipsa memoria est iuge sacrificium, hoc est, praedicatio et fides, quae vere credit Deum morte Christi reconciliatum esse. Aus dem beengenden Gefühle, durch Verwerfung der katholischen Meßopferlehre mit der beständigen apostolischen Lehrüberlieferung der Kirche gebrochen zu haben, ist wohl die Maßlosigkeit der Sprache zu erklären, in welcher die Reformatoren sowie die symbolischen Bücher der Protestanten sich vielfach über jenen kirchlichen Glaubenssatz ergehen. Vgl. (die von Luther verfaßten) Art. Smalcald. P. II, a. 2: Articulus de Missa docet, quod Missa in Papatu sit maxima et horrenda abominatio, simpliciter et hostiliter e diametro pugnans contra articulum primum, quae tamen prae omnibus aliis Pontificiis idololatriis summa et speciosissima fuit. In der (unter Königin Elisabeth 1562 aufgestellten) Conf. fidei Anglic. heißt es (a. 31): Oblatio Christi semel facta perfecta est redemptio, propitiatio et satisfactio pro omnibus peccatis totius mundi tam originalibus quam actualibus; neque praeter illam unicam est ulla alia pro peccatis expiatio: unde Missarum sacrificia, quibus vulgo dicebatur Sacerdotem offerre Christum in remissionem poenae aut culpae, pro vivis et defunctis, blasphema figmenta sunt et perniciosa imposturae. In dem seit 1673 für alle Beamten des englischen Reiches vorgeschriebenen (seit 1816 bezw. 1829 abgeschafften) sogen. Testeid fand sich auch der Satz: Invocationem et adorationem (!) Virginis Mariae aut alterius cuiuslibet Sancti et sacrificium altaris, quale iam in usu est apud Ecclesiam romanam, superstitionem esse ac idololatriam. Auch in dem (heute noch bei den Reformirten im Gebrauch befindlichen) Heidelberger Katechismus wird die Messe „der Papisten" „eine vermaledeite Abgötterei" genannt. Vgl. *Calv.*, Inst. IV, 18, 1: Pestilentissimo errore Satan totum paene orbem excaecavit, ut crederet Missam sacrificium. Ibid. § 12: Non est, cur ulla hominum auctoritate vel annorum praescriptione patiamur nos moveri. *Luth.*, De Miss. priv.: Hic non moramur, si clamitent Papistae: Ecclesia, Ecclesia, Patres, Patres; quia, ut dixi, hominum dicta aut facta nihil in tam magnis causis curamus. Scimus ipsos etiam prophetas lapsos esse adeoque Apostolos; verbo Christi iudicamus Ecclesiam, Apostolos adeoque ipsos Angelos. Vgl. *Bellarm.*, De Missa I, 5, 24—26. *Tournely*, De Sacr. Euchar. q. 8, a. 1. Klee, Dogmengesch. II, 229. K. Werner, Gesch. der apol. und polem. Literatur IV, 88. Ueber die Ansichten der Neulutheraner, der Irvingianer u. a. vgl. auch Thalhofer, Das Opfer des Alten und des Neuen Bundes S. 238 ff. und die dort genannte Literatur.

Der Name „missa" (eine spätlateinische Form für missio, wie remissa statt remissio, oblata statt oblatio, collecta statt collectio u. dgl.) stammt her von der „Entlassung" (missa) der Katechumenen, welche in den ersten Jahrhunderten nach der sogen. Vormesse oder unmittelbar vor dem Offertorium unter dem Rufe des Diakonen:

Ite, Missa est! stattzufinden pflegte (*Aug.*, Serm. 49, al. 237, de Temp. 8, 8: Ecce post Sermonem fit missa catechumenis; manebunt fideles); sodann auch von der „Entlassung“ (missa) aller Gläubigen, welche nach der Communion in der gleichen Weise geschah und deren Andenken bis heute in dem genannten Rufe sich erhalten hat. So erklären den Ursprung des Namens bereits *Isid. Hisp.*, Origin. seu etymol. VI, 19. *Rhab. Maur.*, De inst. Cler. 32 u. a. Vgl. *Bona*, Rer. liturg. I, 1, 6. Gihr a. a. O. (6. Aufl.) S. 299 ff. Thalhofer, Handbuch der kathol. Liturgik II, 4. Andere Erklärungen siehe ebd. S. 7. Tüb. Quartalschr. 1889, IV, 531. Den Beweis, daß dieser Name schon seit dem zweiten Jahrhundert üblich war, siehe *Bona* l. c. c. 3, 1. Andere Ableitungen siehe ibid. c. 1, 1—5. *Bellarm.* l. c. I, 1. *Bened. XIV.*, De ss. Missae sacrif. II, 1. Sonstige bei den heiligen Vätern sich findende Namen (collecta, dominicum, agenda, oblatio, synaxis, λειτουργία, ἀναφορά, προσφορά) siehe oben § 149, 1 und *Bona* l. c. c. 2.

2. Die göttliche Einsetzung des eucharistischen Opfers ist schon im Alten Bunde durch den Propheten Malachias aufs deutlichste geweissagt worden. Er verkündigt im Namen Gottes, in der messianischen Zeit werde an die Stelle der gesetzlichen mosaischen Opfer ein „reines Speiseopfer“ treten und allerorten Gott dargebracht werden, d. i. ein unblutiges, schlechthin und in allen Fällen Gott genehmes Opfer, das ebensowohl für alle Menschen bestimmt ist wie das universale messianische Heil und die messianische Heilsanstalt, die Kirche. Auf dasselbe Opfer ist auch die davidische Weissagung zu beziehen, daß der Erlöser in Ewigkeit ein Priester „nach der Ordnung Melchisedechs“ sein werde. Einen vorbildlichen Hinweis auf das Opfer des Neuen Bundes bildeten die Opfer des mosaischen Cultus, vor allem das Opfer des Osterlammes mit dem sich daran anschließenden Opfermahle (a).

Ganz bestimmt hob der Erlöser selbst den Opfercharakter der heiligen Eucharistie hervor, als er beim letzten Abendmahle das heilige Geheimniß persönlich zuerst vollzog und die beständige Feier desselben in der Kirche anordnete. Sowohl in ausdrücklichen Worten lehrte er jene Wahrheit als auch thatsächlich durch die Doppelgestalt des Sacramentes, sofern diese eine symbolische Darstellung und eine sacramentale Anticipation der wirklichen Trennung seines Leibes und Blutes im Kreuzestode bedeutete. Wie er nun selbst die heilige Eucharistie zugleich als Opfer und als Opfermahl hier gefeiert hatte, so sollte sie diesen Doppelcharakter auch bis zum Ende der Zeiten in seiner Kirche bewahren. Zu diesem Zwecke bekleidete er die Apostel mit der Priesterweihe, indem er ihnen und ihren Nachfolgern befahl, das Gleiche immerfort zu thun, was er beim letzten Abendmahle gethan (b). In den apostolischen Schriften finden sich demgemäß auch mehrfache Beweise für die Thatsache, daß die Kirche von Anfang an das eucharistische Opfer gefeiert hat. Es ist dort die Rede von einem Opferdienst, von Opfermahlen und einem Altare der christlichen Gemeinde (c).

a) Mal. 1, 10: Non est mihi voluntas in vobis, dicit Dominus exercituum, et munus non suscipiam de manu vestra. (11) Ab ortu enim solis usque ad occasum magnum est nomen meum in gentibus, et in omni loco sacrificatur et offertur nomini meo oblatio munda, quia magnum est nomen

meum in gentibus, dicit Dominus exercituum. Daß es sich hier um ein der messianischen Ordnung angehörendes, nicht aber um ein neues jüdisches Opfer oder um bloß innerliche Gebetsopfer handle, ergibt sich unzweideutig aus dem Wortlaute der Stelle (s. Kaulen, Einl. in die Heilige Schrift [3. Aufl.] n. 440 b) und wurde von der kirchlichen Tradition von Anfang an bezeugt. Auf das Kreuzesopfer kann diese Weissagung sich nicht beziehen. Letzteres verbietet namentlich auch der hebräische Ausdruck מִנְחָה (unblutiges Speiseopfer), mit welchem (V. 11) jenes neue messianische Opfer bezeichnet wird. Nach dem Vorgange der heiligen Väter (siehe unten n. 3) hat das Tridentinum ausdrücklich erklärt, die heilige Messe sei das vom Propheten Malachias geweissagte Opfer (Sess. 22, c. 1: Et haec quidem illa munda oblatio est, quae nulla indignitate aut malitia offerentium inquinari potest; quam Dominus per Malachiam nomini suo, quod magnum futurum esset in gentibus, in omni loco mundam offerendam praedixit; et quam non obscure innuit Apostolus Paulus, Corinthiis scribens, cum dicit, non posse eos, qui participatione mensae daemoniorum polluti sunt, mensae Domini participes fieri: per mensam altare utrobique intelligens). Der universalen Bestimmung dieses messianischen Opfers wird auch, wie ein anderer Prophet hervorhebt, ein ebenso universales, d. i. allen Völkern zugängliches Priesterthum entsprechen. Vgl. Is. 66, 18—24. Ebd. V. 21: Et assumam ex eis (gentibus) sacerdotes et levitas, dicit Dominus. Vgl. Mal. 3, 3. 4 (wo eine Sichtung und Umschmelzung oder Umwandlung des levitischen Priesterthums in der messianischen Zeit geweissagt wird).

Von einem Opfermahle der messianischen Zeit und dem dazu gehörenden Opfer (vota, Gelübdeopfer) ist auch Ps. 21, 23—30 die Rede. Vgl. V. 26 (Worte des Messias): Apud te laus mea in ecclesia magna: vota mea reddam in conspectu timentium eum. (27) Edent pauperes et saturabuntur et laudabunt Dominum, qui requirunt eum: vivent corda eorum in saeculum saeculi (vgl. Thalhofer, Erkl. der Psalmen [2. Aufl.] S. 105. *Bellarm.*, Explan. in Ps. 21, 27: Per vota intelligenda videntur hoc loco vota sacrificiorum et oblationum, iuxta illud Is. 19, 21: *Colent eum in hostiis et muneribus; vota vovebunt Domino et reddent.* Christus enim cum videret holocaustum mortis suae gratissimum Deo fuisse, videtur quodammodo promisisse, se holocaustum illud per ministros suos frequentissime oblaturum, eo quo deceret modo; atque hoc est, quod nunc dicit: *Vota mea reddam in conspectu timentium eum*, id est, per ministros meos sacerdotes Novi Testamenti assidue immolabo sacrificium Deo gratissimum; idque *in conspectu timentium*, id est, colentium eum, ac per hoc verorum fidelium: non enim licet hoc sacrificium coram infidelibus immolare. Ebd. V. 28: De hoc sacrificio *edent pauperes*, qui suam paupertatem et egestatem spiritualem agnoscunt, et *saturabuntur*, quia gustabunt bonum, quod est super omne bonum.... Hic erit fructus illius refectionis, ut corda tam nobili cibo refecta vivant vita spirituali, vita gratiae interim ac postea vita gloriae in saeculum saeculi).

Ps. 109, 4: Iuravit Dominus et non poenitebit eum: Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech. Vgl. 1 Mos. 14, 18: At vero rex Salem, proferens panem et vinum, erat enim sacerdos Dei altissimi, (19) benedixit ei (Abraham) et ait: Benedictus Abram Deo excelso, qui creavit coelum et terram, (20) et benedictus Deus excelsus, quo protegente, hostes in manibus tuis sunt. Et dedit ei decimas ex omnibus. Wie Melchisedech vermöge seiner persönlichen Erscheinung ein Vorbild Christi und seines

ewigen Priesterthums gewesen sei, erklärt der Apostel Hebr. 7, 1—3 vgl. mit 5, 4—6; 6, 20. Vgl. § 59, 2; 107, 1. Die Vorbildlichkeit muß aber auch in dem Opfer Melchisedechs gelegen sein, da ja die Art des Opferdienstes den Charakter eines Priesterthums wesentlich bestimmt und in dem Psalme ausdrücklich geweissagt ist, der Messias werde ein Priesterthum nach der Ordnung (Art oder Aehnlichkeit) Melchisedechs bekleiden. Demgemäß findet sich auch in der Tradition von Anfang an die bestimmte Erklärung, daß Melchisedech durch sein Brod= und Weinopfer das unter den Gestalten von Brod und Wein dargebrachte eucharistische Opfer des Erlösers vorgebildet habe. Vgl. Trid. Sess. 22, c. 1 (S. 943). Daß der Apostel Hebr. 7, 1 ff. dieses vorbildliche Opfer nicht erwähnt, kann nicht auffallen. Er wollte an jener Stelle zeigen, wie das Priesterthum des Melchisedech das aaronitische an Würde überrage, um darauf den Schluß zu bauen, daß — den Verheißungen gemäß — auch das Priesterthum Christi über das levitische weit erhaben sei. Zu jenem Beweise konnten ihm nun sehr wohl die persönlichen Vorzüge, nicht aber auch die (im Vergleich mit den Opfern des mosaischen Cultus) so einfache und unscheinbare Opfergabe Melchisedechs dienen. Vgl. Thalhofer, Das Opfer des Alten und des Neuen Bundes S. 144. Ph. Hergenröther, Die heilige Eucharistie als Opfer (Regensburg 1868) S. 40. Simar, Die Theologie des hl. Paulus (2. Aufl.) S. 142. 169. Es ist übrigens klar, daß jene davidische Weissagung ihre Erfüllung in keiner Weise gefunden hätte, wenn Christus nicht in der heiligen Eucharistie ein wahres Opfer selbst feierte und für immer einsetzte. Siehe unten n. 3.

Ueber den oben genannten vorbildlichen Charakter der mosaischen Opfer im allgemeinen siehe Trid. Sess. 22, c. 1: Haec denique illa (oblatio) est, quae per varias sacrificiorum, naturae et legis tempore, similitudines figurabatur; utpote quae bona omnia, per illa significata, velut illorum omnium consummatio et perfectio complectitur.

Aug., Enarr. in Ps. 39, n. 12: *Sacrificium et oblationem noluisti*, ait Psalmus Deo. Antiqui enim, quando adhuc sacrificium verum, quod fideles norunt, in figuris praenuntiabatur, celebrabant figuris futurae rei: multi scientes, sed plures ignorantes. . . . Quare illa noluit? quare primo voluit? Quia illa omnia quasi verba erant promittentis: et verba promissiva, cum venerit, quod promittunt, non iam enuntiantur. . . . Sacrificia ergo illa, tamquam verba promissiva, ablata sunt. Quid est, quod datum est completivum? Corpus quod nostis, quod non omnes nostis; quod utinam qui nostis, omnes non ad iudicium noveritis. . . . Quid ergo? Nos iam hoc tempore sine sacrificio dimissi sumus? Absit. *Corpus autem perfecisti mihi.* Ideo illa noluisti, ut hoc perficeres; illa voluisti, antequam hoc perficeres. Civ. XVII, 20, 2: Id enim sacrificium successit omnibus illis sacrificiis Veteris Testamenti, quae immolabantur in umbra futuri. . . . Quia pro illis omnibus sacrificiis et oblationibus corpus eius offertur et participantibus ministratur.

Die typische Beziehung des Passahopfers zum eucharistischen Opfer finden die heiligen Väter namentlich auch in dem Umstande ausgedrückt, daß Christus das eucharistische Mahl in unmittelbarem Anschluß an das Passahmahl feierte und einsetzte. Wenn letzteres nun seinem Wesen nach ein Opfermahl war, dem die Opferschlachtung des Passahlammes vorangegangen sein mußte, so muß auch von dem eucharistischen Mahle das Gleiche angenommen werden (siehe unten b).

Auch die Heilige Schrift weist auf diesen typischen Charakter des Passahopfers hin 1 Kor. 5, 7: Etenim Pascha nostrum immolatus est Christus.

(8) Itaque epulemur, non in fermento veteri neque in fermento malitiae et nequitiae, sed in azymis sinceritatis et veritatis. Vgl. Trid. Sess. 22, c. 1: Nam celebrato veteri Pascha, quod in memoriam exitus de Aegypto multitudo filiorum Israël immolabat, novum instituit Pascha, *seipsum* ab Ecclesia *per sacerdotes* sub *signis visibilibus immolandum* in memoriam transitus ex hoc mundo ad Patrem, quando per sui sanguinis effusionem nos redemit eripuitque de potestate tenebrarum, et in regnum suum transtulit.

Hier., In Matth. 26, 26: Postquam typicum Pascha fuerat impletum, et agni carnes cum Apostolis comederat, assumpsit panem, qui confortat cor hominis, et ad verum Paschae transgreditur Sacramentum. *Leo M.,* Serm. 58 (al. 56 de Pass. Dom. 7), 1: Ut ergo umbrae cederent corpori et cessarent imagines sub praesentia veritatis, antiqua observantia novo tollitur Sacramento, hostia in hostiam transit, sanguine sanguis aufertur, et legalis festivitas, dum mutatur, impletur. Ibid. c. 3: Discumbentibus enim secum discipulis ad edendam mysticam coenam, cum in Caiphae atrio tractaretur, quomodo Christus posset occidi, ille corporis et sanguinis sui ordinans Sacramentum docebat, qualis Deo hostia deberet offerri. *S. Thom.* 3, q. 73, a. 6.

Bellarm. l. c. I, 7: Dominus post caeremoniam agni paschalis continuo subiunxit celebrationem Eucharistiae, neque distulit in aliud tempus aut locum, ut aperte ostenderet se nova ista caeremonia finem imponere caeremoniae veteri. Deinde si consideremus circumstantias utriusque celebrationis, videbimus nullam figuram a Christo manifestius impletam, quam istam. Agnus paschalis XIV. die primi mensis ad vesperam immolari debuit (Exod. c. 12), et fuit haec circumstantia summe necessaria. . . . Eucharistiam Christus instituit hoc ipso tempore, ut notum est. Secundo, agnus immolabatur in memoriam transitus Domini et liberationis populi de Aegypto: et Eucharistia celebratur in memoriam transitus Domini per passionem ex hoc mundo ad Patrem et nostrae liberationis de potestate Satanae, quae per ipsam Christi mortem facta est. Tertio, agnus immolabatur, ut manducaretur et esset quasi viaticum peregrinorum; nam ideo manducabatur a Iudaeis, habitum peregrinorum prae se ferentibus cum baculis et calceis etc. Et Eucharistia quid est aliud nisi refectio et viaticum peregrinantium ad veram, ad coelestem patriam? Quarto, agnus non poterat manducari nisi a circumcisis et mundis, et in Hierusalem; ita Eucharistia non potest sumi nisi a baptizatis et mundis, et intra Ecclesiam catholicam exsistentibus. Hiermit ist nicht ausgeschlossen, daß durch die Opferschlachtung des Passahlammes zugleich auch der blutige Opfertod Christi am Kreuze vorgebildet wurde. Vgl. Joh. 19, 33. 36.

b) Matth. 26, 26—28 (S. 834). Luc. 22, 19: Et accepto pane, gratias egit et fregit, et dedit iis, dicens: Hoc est corpus meum, quod pro vobis datur; hoc facite in meam commemorationem. (20) Similiter et calicem, postquam coenavit, dicens: Hic est calix, Novum Testamentum in sanguiue meo, qui pro vobis fundetur (ἐκχυνόμενον). 1 Kor. 11, 23: Ego enim accepi a Domino, quod et tradidi vobis, quoniam Dominus Iesus, in qua nocte tradebatur, accepit panem, (24) et gratias agens fregit et dixit: Accipite et manducate: Hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur; hoc facite in meam commemorationem. (25) Similiter et calicem, postquam coenavit, dicens: Hic calix Novum Testamentum est in meo sanguine; hoc facite, quotiescumque bibetis, in meam commemorationem. (26) Quotiescumque enim mandu-

cabitis panem hunc et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis, donec veniat. Nach allen diesen Berichten bezeichnet der Erlöser seinen eucharistischen Leib und sein eucharistisches Blut, welche er den Aposteln darreichte, als Opferleib und als Opferblut; er sagt ausdrücklich, dieser sein Leib werde für sie dahingegeben (geopfert), dieses sein Blut werde für sie und für viele (Matth. a. a. O.) vergossen zur Tilgung der Sünden; der Kelch (das im Kelche enthaltene Blut) sei der Neue Bund, d. i. das Opferblut, durch welches der Neue Bund der Erlösung und der Gnade begründet und besiegelt werde (siehe oben § 109, 1). Somit erklärte Christus in der deutlichsten Weise, daß das eucharistische Mahl ein Opfermahl, und daß ein von ihm vollzogenes sacramentales Opfer demselben vorangegangen sei. Nur durch ein solches konnte auch die eucharistische Speisung der Apostel den Charakter eines Opfermahles erlangt haben. Auf beides bezog sich dann auch die Anordnung des Erlösers, daß die Apostel und ihre Nachfolger das gleiche Geheimniß zum Andenken an ihn und seinen Opfertod bis zum Ende der Zeiten beständig feiern sollten. Vgl. Trid. Sess. 22, c. 1 (S. 943).

Bellarm. l. c. I, 12: Illa verba temporis praesentis: *datur*, *frangitur*, *funditur*, non significant dari vel effundi Apostolis ad manducandum et bibendum, sed dari et effundi Deo in sacrificium. Non ait Dominus: Vobis datur, frangitur, effunditur, sed pro vobis. Et praeterea non dabatur aut effundebatur cibus ille et potus tunc nisi Apostolis praesentibus, et tamen Dominus ait etiam: *Pro multis effunditur* (Matth. 26, 28). Sensus igitur est: Pro vobis et pro multis datur, et libatur Deo in sacrificium propitiatorium, in remissionem videlicet peccatorum.

Gegen diese Auslegung der Einsetzungsworte kann nicht geltend gemacht werden, daß in der Vulgata die den Opfercharakter bezeichnenden Verba an einzelnen Stellen in der Futurform sich finden und demnach auf das Kreuzesopfer zu beziehen seien. Vgl. oben S. 835 und *Bellarm.* l. c. I, 12: Istae lectiones non pugnant inter se, immo una inducit alteram. Nam ex eo, quod Dominus in praesenti dixit: *funditur,* id est, offertur, ac libatur Deo in repraesentationem effusionis futurae in cruce, sequitur effusionem in cruce fuisse futuram; et simul etiam sequitur, deinceps usque ad mundi consummationem fundendum sanguinem Christi, id est, offerendum et libandum Deo in sacrificio Missae, quod omnibus veteribus sacrificiis successit. Itaque omnes sunt verae lectiones, sive dicamus: *funditur,* id est, nunc in coena, sive *fundetur,* id est, in cruce, sive *fundetur,* id est, deinceps in sacrificio per Ecclesiam frequentando. Sed nulla negari debet, et praesertim prima, cum Evangelistae et Paulus scripserint in praesenti: *datur, effunditur,* et non oporteat negare proprium et simplicem litterae sensum sine urgentissima ratione. Thalhofer, Das Opfer des Alten und des Neuen Bundes S. 228: „Zwar läßt sich nicht in Abrede stellen, daß im Neuen Testamente ziemlich oft das Präsens steht, wo von etwas Zukünftigem die Rede ist, das demnächst eintreten wird, oder gar schon begonnen hat, und daß es — rein philologisch die Sache betrachtet — allerdings angehe, jene Participia Praesentis auf das am nächsten Tage erfolgende sinnenfällige Lebensopfer Jesu zu deuten. Allein da Gründe des Zusammenhanges keineswegs die Futuralbedeutung fordern, so wird man an der reinen Präsensbedeutung um so mehr festhalten müssen, als bei Luc. 22, 20 von einem Vergießen des Kelches, d. i. von einem Vergießen des im Kelche Enthaltenen die Rede ist, was doch zunächst auf ein Vergießen von Blut beim Abendmahle hinweist; denn am Kreuze wurde nicht das im Kelche, sondern in dem Leibe Jesu befindliche Blut vergossen.“

Auch schon die von Christus erwählte Doppelgestalt des heiligen Sacramentes und die in ihr gegebene gesonderte Darstellung (oder sacramentale oder mystische — nicht wirkliche — Trennung) seines Leibes und seines Blutes war ein Hinweis auf den Opfercharakter, den das Geheimniß besitzen sollte. Hätte es sich nur um ein sacramentales Mahl gehandelt, so wäre die Brodesgestalt vollkommen genügend gewesen. Hingegen ist die Einsetzung der beiden Gestalten wohl erklärlich, wenn es sich beim Abendmahle um eine sacramentale Anticipation und in der spätern Feier des heiligen Geheimnisses um eine sacramentale Repräsentation des Kreuzesopfers handelte.

Bellarm. l. c.: Secundum argumentum principale ad probandam propositionem supradictam, quod Christus in coena se obtulerit in sacrificium, sumitur ex vera praesentia corporis et sanguinis Christi in coena. . . . Nam Christi corpus et sanguis in coena sumuntur ut caro et sanguis victimae pro nobis oblatae: ergo necessario in ipsa coena prius immolantur et offeruntur Deo, quam a nobis sumantur. Sumi autem Christi corpus et sanguinem ut participationem victimae, Lutherani non negant; et si negarent, facillime probaretur. Nam imprimis ideo in coena seorsum consecratur corpus, et seorsum sanguis, ut intelligamus, praesentiam corporis et sanguinis in coena esse ad modum occisi et mortui corporis. Deinde corpus et sanguis sunt in coena ut cibus et potus. At caro et sanguis non sunt apta ad cibum, nisi prius animal moriatur: Christus autem non moritur nisi per immolationem. . . . Quaero, quae fuerit immolatio? Dices: Immolatio crucis. At cum primum Apostoli participarunt istam victimam, nondum Christus in cruce fuerat immolatus. Praeterea neque nunc victima, quae est in altari, potest dici facta per immolationem crucis; nam illa immolatio semel tantum facta est; et victima per eam facta, paulo post desiit esse victima. . . . Quare aut immolatio, quae victimam ponit in altari seu in sacra coena, est ipsa actio celebratioque mysterii Eucharistiae, aut non est in sacra coena ulla victima. Thalhofer a. a. O. S. 228: „Doch sehen wir auch von diesen Gründen ab, so bleibt uns als gewichtigstes Argument für den Opfercharakter der Eucharistie die Thatsache, daß Christus dieses Sacrament unter zwei Gestalten, und zwar so eingesetzt hat, daß er unter der einen Gestalt seinen Leib, unter der andern sein Blut, sohin beide in forma sacrificii bietet; denn, wie gesagt, das gerade ist ja Opferform, Trennung des Blutes vom Leibe durch Vergießung."

Hiermit erledigt sich auch der Einwand, Christus habe beim letzten Abendmahle nicht ausdrücklich vor Gott es ausgesprochen, daß er das Opfer seines Fleisches und Blutes darbringe. Eine solche formelle Erklärung ist keineswegs zum Wesen eines Opfers erforderlich, sondern nur die entsprechende (innere und äußere) Opferhandlung. Näheres über das Wesen des eucharistischen Opfers siehe § 155.

Bellarm. l. c.: In Testamento Veteri nusquam legimus dixisse sacerdotes: Ego offero vel sacrifico; sed hoc ipso, quod ad Dei honorem et ad significandam Christi mortem animalia caesa super altare ponebant, offerre Deo et sacrificare censebantur. Quemadmodum etiam Dominus in cruce non legitur dixisse: Ego me offero et sacrifico; et tamen quis dubitet spontaneam illam ascensionem crucis veram oblationem fuisse? Ad eundem igitur modum illa actio, qua Christi corpus ad Dei honorem super mensam ponitur, ut consumatur, idque fit ad repraesentandam eiusdem Christi passionem, oblatio et immolatio dicenda est. Illa autem actio consecratio est: nam per consecra-

tionem fit, ut Christi corpus vere et visibiliter adsit super mensam, et adsit apte ad repraesentandam passionem et mortem eiusdem.

c) Apg. 13, 2: Ministrantibus autem illis Domino (λειτουργούντων δὲ αὐτῶν τῷ κυρίῳ) et ieiunantibus, dixit illis Spiritus Sanctus. . . . Der Ausdruck λειτουργεῖν bezeichnet einen öffentlichen gottesdienstlichen Act; der Zusatz „Domino" schließt die Annahme aus, daß hier die Predigt oder Sacramentenspendung darunter zu verstehen sei. Es kann dabei nur an ein Gott dargebrachtes Opfer gedacht werden. Auch sonst bedeutet λειτουργία im Neuen Testamente soviel als Opferdienst. Vgl. Luc. 1, 23. Hebr. 10, 11 u. a. Bei den Griechen ist λειτουργία der gewöhnliche Name für das heilige Meßopfer.

1 Kor. 10, 16—17 (S. 836). V. 18: Videte Israel secundum carnem; nonne, qui edunt hostias, participes sunt altaris? (19) Quid ergo? dico, quod idolis immolatum sit aliquid? aut quod idolum sit aliquid? (20) Sed quae immolant gentes, daemoniis immolant et non Deo. Nolo autem vos socios fieri daemoniorum; non potestis calicem Domini bibere, et calicem daemoniorum; (21) non potestis mensae Domini participes esse, et mensae daemoniorum.

Hier vergleicht der Apostel den „Tisch des Herrn", auf welchem sich die eucharistische Feier vollzieht, mit dem Opfertische oder Altare des jüdischen und des heidnischen Cultes. Auch jener muß also ein Opfertisch und die eucharistische Feier eine Opferfeier sein. Ferner stellt der Apostel die heidnischen und jüdischen Opfermahle dem eucharistischen Mahle gegenüber; jene nennt er ein Theilhaben an dem Altare, d. i. an dem Culte der Gottheiten, denen das betreffende Opfer dargebracht worden; dieses ein Theilhaben an dem Tische des Herrn. Wenn dieser Vergleich ein vollkommen zutreffender sein soll, so muß auch die heilige Eucharistie ein Opfermahl sein, welches die Theilnahme an einem vorangegangenen Opfer vermittelt. Vgl. Trid. Sess. 22, c. 1 (S. 943). *Bellarm.* l. c. I, 14.

Hebr. 13, 10: Habemus altare, de quo edere non habent potestatem, qui tabernaculo deserviunt. Die Kirche besitzt ein Opfermahl, an welchem die jüdischen Priester keinen Theil haben können, mithin auch ein jenem Mahle entsprechendes Opfer. Unter dem „Altar" kann durchaus nicht (wie die protestantischen Exegeten wollen) das Kreuz Christi verstanden werden. Der Apostel stellt vielmehr den jüdischen Opfermahlen ein den Christen eigenthümliches Opfermahl entgegen, ohne irgend welche Andeutung, daß er unter letzterem bildlich die Theilnahme an der Erlösung in Christo durch den bloßen Glauben verstanden wissen wolle. Wie hätte er letztere auch ein Essen vom Kreuze nennen, und wie hätte dieser Ausdruck seinen Lesern verständlich sein können? Von den Früchten des Kreuzes konnten und sollten ja auch die „Zeltdiener" genießen. Vgl. Thalhofer a. a. O. S. 234 ff.

3. Auch durch die Tradition ist die göttliche Einsetzung des eucharistischen Opfers von Anfang an aufs bestimmteste bezeugt. Schon der hl. Ignatius der Martyrer redet von dem einen Altare der Kirche, welcher der einen Eucharistie entspricht. Die Hauptmomente des Opferritus werden bereits von Justin dem Martyrer erwähnt. Später werden dieselben eingehender beschrieben von Cyrill von Jerusalem u. a. Ausdrücklich bezeugen den Opfercharakter der Eucharistie Justin, Irenäus, Tertullian, Cyprian u. a., indem sie zugleich erklären, daß in diesem Opfer die Prophetie des Malachias ihre Erfüllung gefunden habe, oder daß in ihm das Opfer

Melchisedechs sein von David geweissagtes Gegenbild besitze. Ferner wird die Beziehung des eucharistischen Opfers zum Kreuzesopfer, namentlich auch die wesentliche Identität beider Opfer, sowohl hinsichtlich der Opfergabe (hostia) wie hinsichtlich des Opfernden (offerens), von einzelnen Vätern erörtert; nicht minder die Erhabenheit des heiligen Meßopfers über die alttestamentlichen Opfer sowie die ihr entsprechende Erhabenheit des kirchlichen Priesterthums über das levitische Priesterthum. Die heilige Messe ist zugleich das Opfer Christi und das Opfer der Kirche. Sie ist ein wahres und das denkbar höchste Opfer.

Ign. M., Philad. 4: „Beeifert euch daher, eine Eucharistie zu empfangen; denn es ist nur ein Fleisch unseres Herrn Jesu Christi und nur ein Kelch zur Vereinigung mit seinem Blute, ein Opferaltar, gleichwie ein Bischof, zugleich mit der Priesterschaft und den Diakonen, meinen Mitknechten; damit ihr, was ihr nur thuet, in Gott thuet.“ Vgl. Magn. 7; Trall. 7; Smyrn. 7 (S. 837). Vgl. Nirschl, Die Theologie des hl. Ignatius S. 81. *Clem. Rom.*, Ad Cor. 44 (§ 131, 3). *Iust.*, Dial. c. Tryph. 41: „Das Opfer des Weizenmehles, dessen Darbringung für die vom Aussatze Gereinigten angeordnet war, war ein Vorbild des Brodes der Eucharistie, das gemäß dem Auftrage unseres Herrn Jesu Christi dargebracht werden soll zum Andenken an das Leiden, welches er zum Zwecke der Reinigung der Menschenseelen von aller Sünde erduldet hat, damit wir zugleich Gott dafür danken, daß er die Welt erschaffen, mit allem, was darin ist, um des Menschen willen, und daß er uns von der Sünde, in welcher wir uns befanden, befreit und die Herrschaften und Gewalten vollkommen vernichtet hat, durch den, der nach seinem Willen dem Leiden sich unterzog. Von den Opfern, die ihr damals darbrachtet, spricht Gott durch den Propheten Malachias: ‚Ich habe kein Wohlgefallen an euch u. s. f.‘ Von den Opfern aber, welche wir Völker allenthalben darbringen, d. i. dem Brode und Kelche der Eucharistie, weissagte er schon damals, indem er auch dieses hinzusetzt, daß sein Name von uns verherrlicht, von euch aber entheiligt werde.“ Jene Weissagung bezieht sich nicht (wie die ungläubigen Juden einwandten) auf die unter den Heiden zerstreut lebenden Israeliten und deren innerliche Gebetsopfer. Solche Gebetsopfer werden in gottgefälliger Weise nur von den Christen, und zwar auch bei der von Gott angeordneten eucharistischen Opferfeier dargebracht, nicht aber von den ungläubigen Juden. Ibid. c. 117. Apol. I, c. 65: „Am Sonntage versammeln sich alle von der Stadt und vom Lande an einem gemeinsamen Orte. Da werden die Evangelien der Apostel und die Schriften der Propheten vorgelesen, solange es die Zeit gestattet. Hat der Vorleser aufgehört, so ermahnt der Vorsteher in einem erbauenden Vortrage, diesen trefflichen Vorschriften gemäß zu leben. Dann stehen wir alle zusammen auf und beten; ist unser Gebet beendet, so wird Brod und Wein mit Wasser gebracht, und der Vorsteher spricht mit möglichst starker Stimme ein Gebet und die Danksagung, worauf die Gemeinde einstimmig antwortet: Amen! Darauf wird einem jeden von dem, worüber die Danksagung gesprochen worden ist (ἀπὸ τῶν εὐχαριστηθέντων), zum Genusse dargereicht und den Abwesenden durch die Diakonen zugesandt.“

Cyr. Hieros., Cat. myst. 5, 2: „Ihr habt also gesehen, wie der Diakon dem Opferpriester und den den Altar Gottes im Kreise umgebenden Priestern Wasser zum Waschen der Hände darreichte. . . . Demnach ist dieses Händewaschen ein Sinnbild des Freiseins von Sünden. (n. 3) Hierauf ruft der Diakon: ‚Nehmet einander auf, und geben wir einander den Friedenskuß!‘ . . . Es ist demnach dieser Kuß ein Zeichen, daß die Seelen sich wieder ganz miteinander vereinigen und alle Erinnerungen an erlittenes

Unrecht aus sich verbannen. . . . (n. 4) Hierauf ruft der opfernde Priester laut: ‚Aufwärts die Herzen!‘ . . . Dann antwortet ihr: ‚Wir haben sie zum Herrn erhoben!‘ indem ihr jenem Befehle durch euer Bekenntniß beistimmt. . . . (n. 5) Dann sagt der Priester: ‚Laßt uns dem Herrn Dank sagen!‘ . . . Dann saget ihr: ‚Es ist würdig und gerecht!‘ . . . (n. 6) Hierauf gedenken wir des Himmels und der Erde und des Meeres, der Sonne und des Mondes, der Sterne und der ganzen vernünftigen und unvernünftigen, der sichtbaren und der unsichtbaren Schöpfung, der Engel, Erzengel, . . . indem wir gleichsam mit David sprechen: ‚Lobpreiset den Herrn mit mir!‘ . . . Wir sprechen nämlich diese von den Seraphim zu uns gekommene Lobpreisung Gottes (das Trisagion) deswegen, damit wir uns im Lobgesange mit den überweltlichen Heerscharen vereinigen. (n. 7) Dann, nachdem wir uns so durch diese geistigen Lobgesänge geheiligt haben, rufen wir den menschenfreundlichen Gott an, daß er den Heiligen Geist auf die vorliegenden Gaben aussende, daß er das Brod zum Leibe Christi mache und den Wein zum Blute Christi. Denn was nur immer der Heilige Geist berührt, das ist ganz geheiligt und verwandelt. (n. 8) Dann, nachdem dieses heilige Opfer, dieser unblutige Gottesdienst vollbracht ist, rufen wir über diesem Opfer der Versöhnung zu Gott um allgemeinen Frieden der Kirchen, für den Wohlstand der Welt, für die Kaiser, für die Soldaten und Bundesgenossen, für die Kranken, für die Unterdrückten, und überhaupt für alle, die einer Hülfe bedürftig sind, bitten wir alle und bringen dieses Opfer dar. (n. 9) Dann gedenken wir auch der bereits Entschlafenen, zuerst der Patriarchen, Propheten, Apostel, Martyrer, daß Gott durch ihre Gebete und Fürbitten unser Flehen aufnehmen möge. Dann auch der bereits entschlafenen heiligen Väter und Bischöfe und aller insgesammt, die unter uns bereits entschlafen sind, indem wir glauben, daß die Bitte jenen Seelen, für welche sie dargebracht wird, während das heiligste und hehrste Opfer vor uns liegt, zum größten Nutzen gereichen werde. (n. 11) Hierauf sprechen wir dann jenes Gebet, das der Heiland seine Jünger gelehrt hat, indem wir mit reinem Gewissen Gott Vater nennen und sagen: ‚Vater unser, der du bist in den Himmeln.‘ . . . (n. 19) Hierauf sagt der Priester: ‚Das Heilige den Heiligen!‘ . . . (n. 20) Hierauf hört ihr den Psalmensänger, wie er mit einer göttlichen Melodie zur Communion an den heiligen Mysterien euch einladet und sagt: ‚Kostet und sehet, daß süß ist der Herr!‘ . . . (n. 21) Wenn du also hingehst, so gehe nicht hin, die flachen Hände ausstreckend oder die Finger auseinander spreizend, sondern mache die linke Hand zu einer Art Thron für die rechte, als für diejenige, welche den König in Empfang nehmen soll. Und dann mache die flache Hand hohl und nimm den Leib Christi in Empfang und sage das Amen dazu. . . . (n. 22) Dann, nach der Communion des Leibes Christi, gehe auch zum Kelche des Blutes, nicht die Hände ausstreckend, sondern dich niederbeugend und in der Weise der Anbetung und Verehrung das ‚Amen‘ sprechend, heilige dich, indem du auch vom Blute Christi empfängst. Und während noch Feuchtigkeit an deinen Lippen ist, berühre sie mit den Händen und heilige damit die Augen und die Stirne und die übrigen Sinne. Dann warte auf das Gebet und sage Gott Dank, der dich so großer Geheimnisse gewürdigt hat.“ Vgl. Döllinger, Lehrb. der Kirchengesch. I, 256. Hergenröther, Handbuch der allgem. Kirchengesch. I, 178. 415. Renz, Opfercharakter der Eucharistie nach der Lehre der Väter und Kirchenschriftsteller der ersten drei Jahrh. Paderb. 1892.

Iren., Adv. haer. IV, 17, 5: Sed et suis discipulis dans consilium, primitias Deo offerre ex suis creaturis, non quasi indigenti, sed ut ipsi nec infructuosi nec ingrati sint, eum qui ex creatura panis est, accepit et gratias egit dicens: *Hoc est corpus meum.* Et calicem similiter, qui est ex ea creatura, quae est secundum nos, suum sanguinem confessus est, et Novi Testa-

menti novam docuit oblationem; quam Ecclesia ab Apostolis accipiens in universo mundo offert Deo, ei, qui alimenta nobis praestat, primitias suorum munerum in Novo Testamento, de quo in duodecim prophetis Malachias sic praesignificat... (Mal. 1, 10. 11); manifestissime significans per haec, quoniam prior quidem populus cessabit offerre Deo; omni autem loco sacrificium offeretur ei, et hoc purum; nomen autem eius glorificatur in gentibus. Ueber die antignostische Tendenz dieser Sätze siehe oben S. 837. Ibid. c. 18, 4: Et hanc oblationem Ecclesia sola puram offert fabricatori, offerens ei cum gratiarum actione ex creatura eius. Iudaei autem non offerunt: manus enim eorum sanguine plenae sunt; non enim receperunt Verbum, quod offertur Deo. *Tert.*, De or. 14; De cor. mil. 3 (siehe § 156, 2). *Cypr.*, Ep. 63, 4: Item in sacerdote Melchisedech sacrificii dominici sacramentum praefiguratum videmus, secundum quod scriptura divina testatur et dicit: Et Melchisedech rex Salem protulit panem et vinum (Gen. 14, 18). Fuit autem sacerdos Dei summi et benedixit Abraham. Quod autem Melchisedech typum Christi portaret, declarat in psalmis Spiritus Sanctus ex persona Patris ad Filium dicens (Ps. 109, 4) ... Qui ordo utique hic est de sacrificio illo veniens et inde descendens, quod Melchisedech sacerdos Dei summi fuit, quod panem et vinum obtulit, quod Abraham benedixit. Nam quis magis sacerdos Dei summi quam Dominus noster Iesus Christus, qui sacrificium Deo Patri obtulit et obtulit hoc idem, quod Melchisedech obtulerat, id est, panem et vinum, suum scilicet corpus et sanguinem. Ibid. c. 14: Nam si Iesus Christus Dominus et Deus noster ipse est summus sacerdos Dei Patris et sacrificium Patri se ipsum primus obtulit, et hoc fieri in sui commemorationem praecipit; utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur, qui id, quod Christus fecit, imitatur, et sacrificium verum et plenum tunc offert in Ecclesia Deo Patri, si sic incipiat offerre, secundum quod ipsum Christum videat obtulisse.

Aug., Civ. XVI, 22: Ibi quippe (Gen. 14, 18) primum apparuit sacrificium, quod nunc a Christianis offertur Deo toto orbe terrarum, impleturque illud, quod longe post hoc factum per prophetam dicitur ad Christum, qui fuerat adhuc venturus in carne: *Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech.* Non scilicet secundum ordinem Aaron; qui ordo fuerat auferendus illucescentibus rebus, quae illis umbris praenotabantur. Ibid. XVII, 20 (S. 947); XVIII, 35, 3: Malachias prophetans Ecclesiam, quam per Christum cernimus propagatam, Iudaeis apertissime dicit ex persona Dei: *Non est mihi* etc. (Mal. 1, 10. 11). Hoc sacrificium per sacerdotium Christi secundum ordinem Melchisedech, cum in omni loco a solis ortu usque ad occasum Deo iam videamus offerri, sacrificium autem Iudaeorum, quibus dictum est: *Non est mihi voluntas in vobis, nec accipiam de manibus vestris munus,* cessasse negare non possunt; quid adhuc exspectant alium Christum, cum hoc, quod prophetatum legunt et impletum vident, impleri non potuerit nisi per ipsum. Vgl. Adv. Iud. 9; C. Faust. XX, 18: Hebraei autem in victimis pecorum, quas offerebant Deo multis et variis modis, sicut re tanta dignum erat, prophetiam celebrabant futurae victimae, quam Christus obtulit. Unde iam Christiani peracti eiusdem sacrificii memoriam celebrant sacrosancta oblatione et participatione corporis et sanguinis Christi. C. adv. leg. et proph. I, 20, 39: Ecclesia ... immolat Deo in corpore Christi sacrificium laudis. Civ. X, 20: Unde verus ille Mediator, ... cum in forma Dei sacrificium cum Patre sumat, cum quo et unus Deus est, tamen in forma servi sacrificium maluit esse

quam sumere, ne vel hac occasione quisquam existimaret cuilibet sacrificandum esse creaturae. Per hoc et sacerdos est, ipse offerens, ipse et oblatio. Cuius rei sacramentum quotidianum esse voluit Ecclesiae sacrificium, quae cum ipsius capitis corpus sit, se ipsam per ipsum dicit offerre. . . . Huic summo veroque sacrificio cuncta sacrificia falsa cesserunt.

Die Identität des Meßopfers und des Kreuzopfers erörtert der hl. Chrysostomus in eingehender Weise (In Matth. hom. 51. 52). Der Unterschied beider liegt in der Form. Das Opfer Isaaks war ein Vorbild des Meßopfers. „Dieses Opfer wurde ohne Blutvergießen vollzogen, weil es das Vorbild des Opfers des Altares werden sollte“ (Hom. 52). In Hebr. hom. 17, 3: „Deshalb befahl Gott (im Alten Bunde) immer zu opfern, wegen der Kraftlosigkeit der Opfer nämlich und zur Erinnerung an die Sünden. Doch opfern nicht auch wir täglich? Freilich opfern wir täglich; aber wir feiern dabei das Andenken an Christi Tod, und dieses Opfer ist nur eines und nicht viele. Wie aber eines und nicht viele? Weil es nur einmal dargebracht wurde, wie (im Alten Testamente) das einmal (im Jahre) ins Allerheiligste gebrachte Opfer. Das eine ist ein Bild (τύπος) des andern. Denn wir opfern immer denselben, nicht jetzt ein anderes Lamm und morgen ein anderes, sondern stets dasselbe. Daher ist nur ein Opfer. Oder sind es deshalb, weil an vielen Orten geopfert wird, auch viele Christus? Keineswegs, sondern es ist ein Christus, hier vollständig und dort vollständig; es ist ein Leib und nicht viele Leiber, so auch ein Opfer. Unser Hoherpriester ist derjenige, welcher das uns reinigende Opfer dargebracht hat. Jenes Opfer, das damals dargebracht worden ist, bringen auch wir jetzt dar; denn es ist nicht auflösbar. Dies geschieht aber zur Erinnerung an das, was damals geschehen ist.“

Ambr., Enarr. in Ps. 38, n. 25: Vidimus principem sacerdotum ad nos venientem, vidimus et audivimus offerentem pro nobis sanguinem suum; sequimur, ut possumus, sacerdotes, ut offeramus pro populo sacrificium; etsi infirmi merito, tamen honorabiles sacrificio; quia etsi Christus nunc non videtur offerre, tamen ipse offertur in terris, quando Christi corpus offertur; immo ipse offerre manifestatur in nobis, cuius sermo sanctificat sacrificium, quod offertur.

Leo M., Serm. 59 (al. 57, de Pass. Dom. 8), 7: Nunc etenim et ordo clarior Levitarum, et dignitas amplior Seniorum, et sacratior est unctio Sacerdotum; quia crux tua omnium fons benedictionum, omnium et causa gratiarum; per quam credentibus datur virtus de infirmitate, gloria de opprobrio, vita de morte. Nunc enim carnalium sacrificiorum varietate cessante, omnes differentias hostiarum una corporis et sanguinis tui implet oblatio; quoniam tu es verus *Agnus Dei, qui tollis peccata mundi;* et ita in te universa perficis mysteria, ut sicut unum est pro omni victima sacrificium, ita unum de omni gente sit regnum. *Greg. M.*, Dial. IV, 58 (S. 959. 966).

Vgl. *Bellarm.* l. c. I, 15—19. *Petav.*, De Incarn. XII, 12—14. Klee, Dogmengeschichte II, 230. Schwane a. a. O. S. 1040.

Ueber die ältesten Liturgien vgl. auch Probst, Liturgie der drei ersten christl. Jahrh. Tüb. 1870. Die ältesten römischen Sacramentarien und Ordines. Münster 1892. Franz a. a. O. I, 54; II, 25. Th. Specht, Die Wirkungen des euchar. Opfers (Augsb. 1876) S. 17. Kössing, Liturgische Erklärung der heiligen Messe. 3. Aufl., Regensburg 1869. Thalhofer, Handbuch der kath. Liturgik II, 1.

Auch die in den Katakomben aufgefundenen Bildwerke und Opferstätten sind ein deutliches Zeugniß für den apostolischen Glauben und die Praxis der Kirche be-

züglich des heiligen Opfers. Vgl. J. Spencer Northcote, Die römischen Katakomben (deutsch von Rose, 3. Aufl., Köln 1860) S. 64. Maur. Wolter, Die römischen Katakomben u. die Sacramente der Kirche (Frankf. 1866) S. 29. F. X. Kraus, Roma sotterranea (2. Aufl., Freib. 1879) S. 319.

§ 155.

Zweck und Wesen des heiligen Meßopfers.

1. Gemäß der ausdrücklichen Erklärung des Tridentinums hat Christus das heilige Meßopfer zu dem Zwecke eingesetzt, damit sein am Kreuze ein für allemal dargebrachtes, welterlösendes Opfer dadurch repräsentirt, das Andenken an dasselbe stets lebendig erhalten und seine gnadenreiche Kraft den Gläubigen als Heilmittel wider die täglich von ihnen begangenen Sünden zugewandt würde. Der Zweck des heiligen Meßopfers ist hiernach eine wirksame, gnadenspendende Repräsentation des Kreuzesopfers. Diesem Zwecke entspricht das Wesen desselben. Es ist nämlich selbst auch ein wahres und eigentliches Opfer, kein bloßes Symbol des Kreuzesopfers, keine bloße an dasselbe erinnernde Gedächtnißfeier. Vielmehr wird das Kreuzesopfer hier in unblutiger, sacramentaler Weise dargestellt (repraesentatur) und zugleich wiederholt oder erneuert (instauratur); das Meßopfer ist mit jenem dem Wesen nach durchaus identisch; beide Opfer haben sowohl die Opfergabe (hostia) als auch den Darbringer des Opfers (offerens) miteinander gemein; nur durch die Form oder Weise der Opferung (offerendi ratio) unterscheiden sich beide voneinander. Am Kreuze opferte der Erlöser sich selbst in blutiger Weise durch die wirkliche Hingabe seines Leibeslebens; in der heiligen Messe opfert er sich (als offerens *principalis*) durch Vermittlung des Priesters (als offerens *secundarius, ministerialis*) in unblutiger, sacramentaler oder mystischer Weise. Dem Zwecke nach stehen beide Opfer gleichfalls in der innigsten Beziehung zu einander. Durch das Kreuzesopfer sollte die objective Erlösung (Genugthuung für die Sünden, Erwerbung aller Heilsgnaden) für das ganze Menschengeschlecht bewirkt werden (§ 107, 4); durch das heilige Meßopfer will Christus die am Kreuze erworbene Versöhnung und Gnade den Einzelnen zuwenden (die subjective Erlösung). Darum besitzt auch letzteres den Charakter eines wahren Sühn- oder Versöhnungsopfers (sacrificium *propitiatorium*). Der Werth oder die Wirksamkeit des Kreuzesopfers soll demnach durch das Meßopfer nicht ergänzt oder erhöht werden, vielmehr schöpft dieses seine Kraft und Wirksamkeit aus jenem; es ist schlechthin durch das Kreuzesopfer bedingt und stellt es nicht in Schatten, sondern offenbart und vermittelt den Heilsbedürftigen den unerschöpflichen Gnadenreichthum, der in demselben verborgen ist.

Trid. Sess. 22, c. 1 (S. 943); c. 2: Et quoniam in divino hoc sacrificio, quod in Missa peragitur, *idem ille Christus continetur* et *incruente immolatur*, qui in ara crucis semel seipsum cruente obtulit, docet sancta Synodus, sacri-

ficium istud vere *propitiatorium* esse, per ipsumque fieri, ut, si cum vero corde et recta fide, cum metu et reverentia, contriti ac poenitentes ad Deum accedamus, misericordiam consequamur et gratiam inveniamus in auxilio opportuno. Huius quippe oblatione placatus Dominus, gratiam et donum poenitentiae concedens, crimina et peccata, etiam ingentia dimittit. *Una enim eademque* est *hostia, idem* nunc *offerens* sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit, *sola offerendi ratione diversa.* Cuius quidem oblationis cruentae, inquam, fructus per hanc uberrime percipiuntur: tantum abest, ut illi per hanc quovis modo derogetur. Ibid. can. 1: Si quis dixerit, in Missa non offerri Deo *verum et proprium sacrificium,* aut quod offerri non sit aliud, quam nobis Christum ad manducandum dari, a. s. Ibid. can. 3: Si quis dixerit, Missae sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis, aut nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti, non autem *propitiatorium;* vel soli prodesse sumenti; neque pro vivis et defunctis, pro peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus offerri debere, a. s. Ibid. can. 4: Si quis dixerit, blasphemiam irrogari sanctissimo Christi sacrificio, in cruce peracto, per Missae sacrificium aut illi per hoc derogari, a. s. Prop. *Baii* damn. 45: Sacrificium Missae non alia ratione est sacrificium, quam generali illa, qua omne opus, quod fit, ut sancta societate Deo homo inhaereat. Cat. Rom. P. II, c. 4, q. 74: *Unum atque idem sacrificium* esse fatemur, et haberi debet, *quod in Missa peragitur* et quod *in cruce oblatum est;* quemadmodum una est et eadem hostia, Christus videlicet Dominus noster, qui seipsum in ara crucis semel tantummodo cruentum immolavit. Neque enim cruenta et incruenta hostia duae sunt hostiae, sed una tantum; cuius sacrificium, postquam Dominus ita praecepit: *Hoc facite in meam commemorationem,* in Eucharistia quotidie *instauratur.* Ibid. q. 75: Sed unus etiam atque idem sacerdos est, Christus Dominus; nam ministri, qui sacrificium faciunt, non suam, sed Christi personam suscipiunt, cum eius corpus et sanguinem conficiunt. Id quod et ipsius consecrationis verbis ostenditur. Neque enim sacerdos inquit: „Hoc est corpus Christi“, sed: „Hoc est corpus meum“; personam videlicet Christi Domini gerens, panis et vini substantiam in veram eius corporis et sanguinis substantiam convertit.

Die Begründung obiger Sätze aus der Heiligen Schrift und der Tradition siehe § 154, 2. 3. *Petr. Lomb.,* IV. Sent. d. 12, § 7. *S. Thom.* 3, q. 83, a. 1: Duplici ratione celebratio huius Sacramenti dicitur immolatio Christi. Primo quidem quia, sicut dicit Augustinus ad Simplic. l. 2, q. 3, *solent imagines earum rerum nominibus appellari, quarum imagines sunt. . . . Celebratio* autem *huius Sacramenti,* sicut supra dictum est, q. 79, a. 1, *imago* quaedam est *repraesentativa passionis Christi,* quae est vera eius immolatio. Et *ideo celebratio huius Sacramenti dicitur Christi immolatio.* Unde Ambrosius dicit sup. Ep. ad Hebr. c. 10: *In Christo semel oblata est hostia, ad salutem sempiternam potens; quid ergo nos? Nonne per singulos dies offerimus? Sed ad recordationem mortis eius.* Alio modo quantum ad *effectum* passionis Christi, quia scilicet per hoc Sacramentum participes efficimur fructus dominicae passionis. Unde in quadam dominicali oratione secreta dicitur: *Quoties huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur.* Quantum igitur ad primum modum poterat dici Christus immolari etiam in figuris Veteris Testamenti. . . . Sed quantum ad secundum modum, proprium est huic Sacramento, quod in eius celebratione Christus immoletur.

Wie die heiligen Sacramente, so ist auch das heilige Meßopfer von Christus der Kirche anvertraut worden; es ist der kostbarste Bestandtheil ihres übernatürlichen Gnadenschatzes. Hieraus ergibt sich ein weiterer Unterschied zwischen dem Kreuzesopfer und der heiligen Messe. Jenes war ausschließlich ein von Christus dargebrachtes Opfer; die heilige Messe ist gleichfalls zunächst Christi Opfer, zugleich aber auch das Opfer der Kirche. Auch sie bringt dasselbe mit Christus und durch ihn dem Vater dar. Und wie sie im Opferacte an Christus sich anschließt, so auch als Opfergabe. Mit Christus bietet sie auch sich selbst Gott als Opfer dar.

Trid. Sess. 22, c. 1 (S. 943): Ut dilectae sponsae suae Ecclesiae visibile, sicut hominum natura exigit, relinqueret sacrificium. . . . Cat. Rom. l. c. q. 68: In primis autem docebunt Eucharistiam duabus de causis a Christo institutam esse. Altera est, ut coeleste animae nostrae alimentum esset, quo vitam spiritualem tueri et conservare possemus; altera, ut Ecclesia perpetuum sacrificium haberet, quo peccata nostra expiarentur, et coelestis Pater, sceleribus nostris saepe graviter offensus, ab ira ad misericordiam, a iustae animadversionis severitate ad clementiam traduceretur. . . . Nec vero, cum Salvator noster Deo Patri seipsum in ara crucis oblaturus esset, ullam suae erga nos immensae caritatis illustriorem significationem dare potuit, quam cum nobis *visibile sacrificium* reliquit, quo *cruentum illud semel in cruce paulo post immolandum instauraretur,* eiusque memoria usque in finem saeculi quotidie summa cum utilitate ab Ecclesia per universum orbem diffusa coleretur. Vgl. *Aug.*, Civ. X, 20 (S. 954).

Hier sind zugleich die Gesichtspunkte angedeutet, unter welchen die Congruenz der göttlichen Einsetzung des heiligen Opfers in etwa von uns gewürdigt werden kann. Sie ist eine Offenbarung der unbegrenzten Liebe des Erlösers zu seiner heiligen Kirche. Ihr wollte er allzeit auch in äußerlich wahrnehmbarer Weise nahe bleiben mit der stets wiederholten höchsten Offenbarung seiner Liebe und Erbarmung, um ihren Glauben, ihre Hoffnung und ihre Liebe zu beleben und zu vervollkommnen; um sie täglich an die unerschöpfliche Quelle der Gnade und des Heiles, welche er in seinem Kreuzestode der sündigen Menschheit aufgeschlossen, zu erinnern und ihr aus dieser Quelle immerfort die Reichthümer seiner Gnade und Liebe zu spenden. Zugleich bot er der Kirche dadurch die Möglichkeit, auch ihrerseits ein der Gnaden- und Heilsordnung des Neuen Bundes entsprechendes sichtbares Opfer Gott darzubringen. Auch durch diese ihre Opferthätigkeit sollte sie allzeit mit ihrem gottmenschlichen Haupte und den Seligen des Himmels aufs innigste vereinigt und selbst auch ein Abbild des Himmels sein.

Wenn ferner das Opfer, nach Ausweis der Geschichte, sich dem Menschen als ein durchaus naturgemäßer Ausdruck seines religiösen Glaubens und Lebens unter allen Umständen nahelegt, so erscheint es als sehr angemessen, daß auch die Kirche, in welcher Gott selbst die höchste der Menschheit bestimmte Form der Religion verwirklicht hat, des Opfers nicht entbehre. Im eucharistischen Opfer besitzt der Cult der Kirche erst seine entsprechende Vollendung; sie ist der einigende Mittelpunkt, die unerschöpfliche Lebensquelle desselben.

Bonav., Brevil. P. VI, c. 9: Quoniam ergo nutrimentum nostrum, quantum ad esse gratuitum, attenditur in unoquoque fidelium per conservationem devotionis ad Deum, dilectionis ad proximum et delectationis intra seipsum, et devotio ad Deum exercetur per sacrificii oblationem, dilectio ad proximum per unius Sacramenti communionem, et delectatio intra seipsum per viatici refectionem; hinc est, quod principium nostrum reparativum istud Sacra-

mentum Eucharistiae dedit in sacrificium oblationis et Sacramentum communionis et viaticum refectionis. . . . Primo igitur, quoniam tempus gratiae revelatae requirit, quod iam non offeratur oblatio qualiscumque, sed pura, placida et plenaria, et nulla alia oblatio est talis, nisi illa, quae in cruce fuit oblata, scilicet Christi corpus et sanguis; hinc est, quod necessario oportet in hoc Sacramento non tantum figurative, verum etiam veraciter corpus Christi, tamquam oblationem huic tempori debitam, contineri. Vgl. *Gaudent.*, Serm. 2 ad Neoph. (bei *Petav.* l. c. 14, 9): Vere istud (sacrificium) est haereditarium munus Testamenti eius novi, quod nobis ea nocte, qua tradebatur crucifigendus, tamquam pignus suae praesentiae reliquit. . . . Voluit enim beneficia sua permanere apud nos; voluit animas pretioso sanguine suo semper sanctificari per imaginem propriae passionis. *Petr. Vener.*, Ep. adv. Petrob. (Bibl. M. XXII, 1066): Solvit quidem et plene tollit peccata mundi Agnus Dei in cruce immolatus; nec tamen idcirco, ut dixi, superfluus est in altari oblatus. Et ut in te ipso hoc discas, adverte quicumque haec legis, teque ipsum interroga, quando magis movearis, si tamen quod profiteris firmiter credis, utrum quando dicitur: Christus olim inter homines apparuit, an quando dicitur: Christus nunc inter homines conversatur? Quando dicitur: Olim in cruce pependit, an quando dicitur: Nunc in altari offertur? utrum, inquam, te magis moveat, et ad mirandum et ad amandum accendat eius praedicata absentia, quam demonstrata praesentia? . . . Non est ergo, ut dictum est, superfluum Christi corporis et sanguinis Sacramentum, quo vivacior memoria excitatur, quo ferventior dilectio provocatur, quo plenior peccatorum remissio comparatur. *Greg. M.*, Dial. IV, 58: Hinc ergo pensemus, quale sit pro nobis hoc sacrificium, quod pro absolutione nostra passionem unigeniti Filii semper imitatur. Quis enim fidelium habere dubium possit, in ipsa immolationis hora ad sacerdotis vocem coelos aperiri, in illo Iesu Christi mysterio Angelorum choros adesse, summis ima sociari, terrena coelestibus iungi, unum quoque ex visibilibus atque invisibilibus fieri? Ibid. c. 59: Sed necesse est, ut cum haec agimus, nosmetipsos Deo in cordis contritione mactemus, quia qui passionis dominicae mysteria celebramus, debemus imitari, quod agimus. Tunc ergo vere pro nobis hostia erit Deo, cum nosmetipsos hostiam fecerimus.

Vgl. Cat. Rom. l. c. q. 30 (§ 149, 5); q. 45: Vere enim ac necessario fons omnium gratiarum dicenda est (Eucharistia), cum fontem ipsum coelestium charismatum et donorum omniumque Sacramentorum auctorem Christum Dominum admirabili modo in se contineat, a quo, tamquam a fonte, ad alia Sacramenta, quidquid boni et perfectionis habent, derivatur. *Bellarm.* l. c. I, 20. 21. Thalhofer, Das Opfer des Alten und des Neuen Bundes S. 220. 227. Gihr a. a. O. (6. Aufl.) S. 170 ff.

Ueber den Begriff des Opfers im allgemeinen vgl. *Bellarm.* l. c. I, 2. *Tournely* l. c. q. 8. Prol. Thalhofer a. a. O. S. 1 ff. Die wesentlichen Momente des Opfers bezeichnet die von den kirchlichen Theologen allgemein angenommene Definition: Sacrificium est oblatio rei sensibilis cum eius destructione vel immutatione, soli Deo facta per legitimum ministrum, ad recognoscendum supremum eius in res omnes creatas dominium, ritu mystico consecrata. Durch die Destruction (Tödtung, Verbrennung) oder Immutation (z. B. Ausgießung des Trankopfers) der Opfergabe unterscheidet sich das Opfer im eigentlichen Sinne von der bloßen Oblation oder Weihung, wodurch irgend ein Besitz-

object nur einfach an den Dienst Gottes oder des religiösen Cultes, sei es direct oder indirect, hingegeben wird (*S. Thom.* 2, 1, q. 85, a. 3 ad 3).

Ueber die Frage nach der Nothwendigkeit und Angemessenheit des Opfers als Ausdruck des religiösen Glaubens und Lebens und seine Beziehung zur Sünde des Menschen siehe Thalhofer a. a. O. S. 8 ff. Gihr a. a. O. S. 9 f. *Suar.,* De Sacr. disp. 83, sect. 8: Quamvis sacrificium visibile satis accommodatum sit ad praedictam obligationem (externe Deum colendi) implendam, tamen proprie et in rigore non est ex vi solius legis naturae praeceptum. . . . Ratio est, quia, licet hic modus colendi Deum sit honestus et sufficiens ad implendam obligationem colendi Deum, tamen praeter hunc modum possunt esse alii etiam honesti et sufficientes, ut per vocalem orationem et laudem, per genuflexiones vel alias similes actiones; cultus enim Dei externus multiplex est, et nullum est naturale principium, ex quo sufficienter colligi possit, determinationem illius ad talem modum cultus, scilicet per sacrificium, esse omnino necessariam ad morum honestatem. Quando igitur aliqui Doctores significant, sacrificium esse de lege naturae, vel loquuntur de sacrificio in communi, prout includit non solum propria, sed etiam metaphorica sacrificia; vel loquuntur de sacrificio formaliter, ratione cultus latriae externi ut sic, non ratione talis determinationis; vel denique si de hac etiam loquantur, interpretandi sunt, esse de lege naturae, id est, *consentaneum* illi et impletivum legis naturae, non tamen simpliciter necessarium. *S. Thom.* 2, 2, q. 85, a. 1: In qualibet aetate et apud quaslibet hominum nationes semper fuit aliqua sacrificiorum oblatio. Quod autem est apud omnes, videtur naturale esse. Ergo et oblatio sacrificiorum est de iure naturali. . . . Ex naturali ratione *procedit,* quod homo quibusdam sensibilibus rebus utatur, offerens eas Deo in signum debitae subiectionis et honoris. . . . Hoc autem pertinet ad rationem sacrificii. Et ideo oblatio sacrificii pertinet ad ius naturale. Vgl. ibid. q. 81, a. 2 ad 3: De dictamine rationis naturalis est, quod homo aliqua faciat ad reverentiam divinam. Sed quod haec determinate faciat, vel illa, istud non est de dictamine rationis naturalis, sed de institutione iuris divini vel humani. Ibid. 2, 1, q. 90, a. 3 ad 2: Colere ergo Deum, cum sit actus virtutis, pertinet ad praeceptum morale; sed determinatio huius praecepti, ut scilicet colatur talibus hostiis et talibus muneribus, hoc pertinet ad praecepta caeremonialia.

Ueber die Opfer des mosaischen Cultus und deren Bedeutung siehe *S. Thom.* 2, 1, q. 102, a. 3. Thalhofer a. a. O. S. 40—146. Gihr a. a. O. S. 19 ff. Dem Zwecke nach betrachtet zerfallen die Opfer (so auch die des Alten Bundes) in Opfer der Anbetung und der Lobpreisung Gottes (sacrificium *latreuticum*), des Dankes (sacrificium *eucharisticum*), der Bitte (sacrificium *impetratorium*), der Sühne oder der Genugthuung für verwirkte Sündenschuld (sacrificium *propitiatorium*). Diese Zwecke schließen sich jedoch wechselseitig nicht aus, so daß sie nicht bei einem und demselben Opfer in mannigfaltiger Mischung miteinander verbunden sein könnten. Auch läßt das Verhältniß des sündigen Menschen zu Gott es kaum zu, daß bei einem Opfer nur einer der genannten Zwecke ganz ausschließlich verfolgt würde. Die Rangordnung jener Zwecke und der ihnen entsprechenden Opfer bezeichnet der hl. Thomas (2, 1, q. 112, a. 3 ad 10) mit den Worten: Maxime obligatur homo Deo propter eius maiestatem, secundo propter offensam commissam, tertio propter beneficia iam suscepta, quarto propter beneficia sperata.

2. Ueber die Frage, worin bei der heiligen Messe die wesentliche Opferhandlung (actus sacrificialis, essentia sacrificii) bestehe, hat das kirchliche Lehramt sich nicht direct ausgesprochen. In der kirchlichen Wissenschaft sind die mannigfaltigsten Lösungen derselben hervorgetreten. In der zuvor mitgetheilten Lehre des Tridentinums ist die unantastbare Grundlage für die Beantwortung jener Frage gegeben. Der Act, in welchem das Wesen des Meßopfers liegen soll, muß von dem eucharistischen Christus selbst (als offerens) vollzogen werden, ferner Christus selbst (als hostia) betreffen und inhaltlich so geartet sein (als oblatio, immolatio hostiae), daß dadurch das Kreuzesopfer (die destructio realis des Leibeslebens Christi) in sacramentaler Form repräsentirt und wiederholt wird.

a) Hieraus erhellt, daß weder das sogen. Offertorium noch auch die Communion des Priesters jener wesentliche Opferact sein kann. Jenes wird weder an noch von dem eucharistischen Christus vollzogen, da ja die Consecration noch nicht geschehen ist. Die Communion aber ist nicht Opfer, sondern Opfermahl, und die durch sie (indirect) bewirkte Destruction oder Immutation (die Veränderung der Gestalten) trifft nicht den im Sacrament gegenwärtigen Christus, sondern nur seine sacramentale Hülle. Sie kann auch nicht als ein von Christus gesetzter Opferact (oblatio *Deo* facta) betrachtet werden. Die Communion des Priesters ist vielmehr ein integrirender Bestandtheil der eucharistischen Opferfeier, weil diese gemäß der Anordnung Christi in dem sacramentalen Opfermahle ihren vollendenden Abschluß finden soll. Das Opfermahl ist aber als solches durch einen vorangegangenen Opferact bedingt; es ist seinem Wesen nach eine Theilnahme an dem vollzogenen Opfer, ein Genießen der Früchte desselben.

Von dem eigentlichen Opferacte wird daher die Communion des Priesters auch in den kirchlichen Lehrentscheidungen deutlich unterschieden; überdies erklärte die Kirche ausdrücklich, die Communion der Gläubigen sei kein wesentlicher und unerläßlicher Bestandtheil des heiligen Opfers. Vgl. Conc. Tolet. XII, can. 5: Modis omnibus tenendum est, ut quotiescumque sacrificans corpus et sanguinem Domini nostri Iesu Christi in altari immolat, toties perceptionis corporis et sanguinis Christi participem se praebeat. Trid. Sess. 22, c. 1; can. 1 (S. 943. 957); c. 16 (siehe § 156, 4); can. 8: Si quis dixerit, Missas, in quibus solus sacerdos sacramentaliter communicat, illicitas esse ideoque abrogandas, a. s. Vgl. Sess. 15, c. 8 (§ 149, 9 b). Prop. Syn. Pistor. damn. 28: Propositio Synodi, qua, postquam statuit, *Victimae participationem esse partem sacrificio essentialem,* subiungit *non tamen se damnare ut illicitas Missas illas, in quibus adstantes sacramentaliter non communicant; ideo quia isti participant, licet minus perfecte, de ipsa Victima, spiritu illam recipiendo;* quatenus insinuat, ad sacrificii essentiam deesse aliquid in eo sacrificio, quod peragatur sive nullo adstante, sive adstantibus, qui nec sacramentaliter nec spiritualiter de Victima participant; et quasi damnandae essent ut illicitae Missae illae, in quibus, solo sacerdote communicante, nemo adsit, qui sive sacramentaliter sive spiritualiter communicet: falsa, erronea, de haeresi suspecta, eamque sapiens. Vgl. auch *S. Thom.* 3, q. 82, a. 4: Eucharistia non solum est Sacramentum, sed etiam sacrificium. Quicumque autem sacrificium

offert, debet sacrificii fieri particeps, quia exterius sacrificium, quod offertur, signum est interioris sacrificii, quo quis seipsum offert Deo, ut Augustinus dicit de Civ. X, 2. Unde per hoc, quod participat sacrificio, ostendit ad se sacrificium interius pertinere. . . . Per hoc autem fit particeps, quod de sacrificio sumit. . . . Et ideo necesse est, quod sacerdos, quotiescumque consecrat, sumat integre hoc Sacramentum. *Bill.*, De Euchar. diss. 8, a. 2. Thalhofer a. a. O. S. 243. Gihr a. a. O. S. 102. Die Ansicht, daß außer der Consecration auch die Communion zum Wesen des eucharistischen Opfers gehöre, weil durch letztere die Destruction der Opfergabe, d. i. „das Aufhören der von Christus angenommenen Seinsweise" (esse sacramentale) bewirkt werde, vertreten u. a. *Bellarm.* l. c. I, 27. *Tournely* l. c. a. 2, concl. 4. Vgl. unten c.

b) Die meisten Theologen halten daran fest, daß in der Consecration das Wesen des eucharistischen Opfers zu suchen sei. Die nähere Bestimmung dieses Satzes ist aber wiederum eine sehr mannigfaltige.

Das heilige Meßopfer ist nach der ausdrücklichen Erklärung des Tridentinums eine sacramentale Repräsentation des Kreuzesopfers, welche selbst auch den Charakter eines wahren Opfers besitzt. Ersteres ist sie vermöge der Doppelgestalt des Sacramentes, welche die reale Trennung des Leibes und Blutes Christi am Kreuze (den blutigen Opferact) in sacramentaler Weise vor Gott und vor der Kirche darstellt (symbolisirt). Ein wahres Opfer ist diese Darstellung, sofern sie dem eucharistischen Christus die Gelegenheit und das Mittel darbietet, den innern Opferact (der Liebe und des Gehorsams), aus welchem am Kreuze die Hingabe seines Lebens hervorging und ihren Opfercharakter schöpfte, auf dem Altare zu wiederholen und die am Kreuze geschehene äußere Opferthat (die Hingabe seines Lebens) von neuem als heilbringendes Opfer für die erlöste Menschheit Gott darzubieten. Diese (wiederholte) Darbietung desselben Opfers kann jedesmal aufs neue den Charakter eines wirklichen und wirksamen Opfers besitzen, weil das Kreuzesopfer einen unendlichen Werth besaß, der auch durch unzählige neue Darbietungen niemals erschöpft wird.

Nach dieser Auffassung bildet die Consecration den wesentlichen Kern des Meßopfers, weil Christus kraft derselben auf dem Altare erscheint, um einerseits sein Opfer am Kreuze symbolisch darzustellen und anderseits in unblutiger Weise durch einen Act seines Willens zu erneuern oder zu wiederholen. Da nun die Thätigkeit des Priesters (ministerium sacerdotis) die Consecration bedingt, so ist sie auch die secundäre, mitwirkende Ursache (causa secundaria, ministerialis) der Opferthat Christi und darum selbst auch eine wahre Opferthätigkeit.

Die Destruction der Opfergabe (der heiligen Menschheit Christi), welche, wie bei jedem Opfer, so auch hier den wesentlichen äußern Bestandtheil der Opferhandlung bildet, ist die am Kreuze geschehene Hingabe des Lebens Christi, sofern er diese auf dem Altare von neuem Gott anbietet als das Opfer, welches ein für allemal für das Heil der Welt dargebracht worden ist. So ist das heilige Meßopfer, wie die Kirche lehrt, kein für sich bestehendes Opfer (sacrificium *absolutum*), bei welchem sich eine neue, von

der am Kreuze geschehenen verschiedene Opferdestruction ereignete, sondern ein durch das Kreuzesopfer seinem Inhalte und Werthe nach schlechthin bedingtes (sacrificium *relativum*) oder, wie die Kirche ausdrücklich erklärte, eine sacramentale Repräsentation (vor Gott und der Kirche vollzogene Darstellung) und Wiederholung des Kreuzesopfers. Den genannten Opferact vollzieht der Erlöser auf dem Altare (diese Annahme scheint die natürlichste zu sein) von dem Augenblicke der vollendeten Consecration an bis zur Communion des Priesters. Von da ab besitzen die consecrirten Gestalten (auch die etwa aufzubewahrenden) ausschließlich den Charakter des Sacramentes oder eucharistischen Mahles. An jenen Opferact des Erlösers schließt sich nun auch der Priester für seine Person und im Namen der Kirche durch die liturgischen Gebete an (oblatio sacrificii Christi; die Oblationsgebete nach der Consecration).

Hiernach ist das heilige Meßopfer der Kirche auch mit dem von Christus beim letzten Abendmahle gefeierten Opfer wesentlich identisch. In jenem anticipirte der göttliche Erlöser seine noch bevorstehende Hinopferung am Kreuze in demselben Sinne, in welchem er sie in der heiligen Messe repräsentirt oder wiederholt. In dem Willen des Erlösers und vor dem Angesichte Gottes, des Ewigen, ist das Wesen jenes Opfers, die Lebenshingabe des Gottmenschen, unvergänglich und immer gegenwärtig; darum kann auch ebensowohl in jedem Momente eine sacramentale Erneuerung desselben stattfinden, als es beim letzten Abendmahle anticipirt werden konnte.

S. Thom. 3, q. 82, a. 4 ad 1: Consecratio chrismatis vel cuiuscumque alterius materiae non est sacrificium, sicut consecratio Eucharistiae. Ibid. a. 10: Opportunitas autem sacrificium offerendi non solum attenditur per comparationem ad fideles Christi, quibus oportet Sacramenta ministrari, sed principaliter per comparationem ad Deum, cui consecratione huius Sacramenti sacrificium offertur. Ibid. q. 79, a. 7: In quantum enim in hoc Sacramento repraesentatur passio Christi . . ., habet rationem sacrificii. Ibid. q. 83, a. 1 ad 2: Sicut celebratio huius Sacramenti est imago repraesentativa passionis Christi, ita altare est repraesentativum crucis ipsius, in qua Christus in propria specie immolatus est. Ibid. ad 3: Per eandem rationem etiam sacerdos gerit imaginem Christi, in cuius persona et virtute verba pronuntiat ad consecrandum, . . . et ita quodammodo idem est sacerdos et hostia. Daher auch die Einheit des heiligen Meßopfers trotz der oftmaligen Wiederholung desselben. Ibid. ad 1: Sicut Ambrosius ibidem (In Hebr. 10) dicit, *una est hostia*, quam scilicet Christus obtulit, et nos offerimus, *et non multae, quia semel oblatus est Christus.* Hoc autem sacrificium exemplum est illius. Sicut enim quod ubique offertur, unum est corpus, et non multa corpora, ita et unum sacrificium. Vgl. *Bill.* l. c. a. 2. *Bossuet*, Expos. de la doctr. cath. n. 14. Explication de quelques diff. sur les prières de la Messe n. 17. Klee, Dogm. III, 262. Thalhofer a. a. O. S. 262: „Die mystische Trennung von Fleisch und Blut im Acte der Consecration ist die äußere Form für den mit dem Kreuzopferacte identischen unsichtbaren Opferact, welchen Christus während der Consecration auf dem Altare vollzieht, und erscheint als sinnenfälliger Träger des unsichtbaren Opferactes, als Beurkundung und Verbürgung desselben. Erst im Zusammenhalt mit dem für uns unsichtbaren Opferacte, den Christus

in der Consecration vollzieht, erhält die Trennung der Gestalten ihre volle Bedeutung. Während Christi Fleisch und Blut auf dem Altare in sacramentaler (nicht physischer) Trennung gesetzt werden, wird actuell und de *praesenti* Christi Leib in den Opfertod hingegeben, Christi Blut vergossen, sofern nämlich Christus im Acte der Consecration dem Wesen nach ganz dieselbe Opferthat vollzieht, die er ehedem in der sinnenfälligen Hingabe des Leibes in den Tod mittels Blutvergießens vollzog.“ Ebd. S. 266: „Was er einstens beim Abendmahle sinnlich wahrnehmbar gethan und gesprochen, das thun jetzt — hierin seine Stellvertreter — die Priester, und während sie sinnlich wahrnehmbar thun, was er einst gethan, vollzieht er sozusagen unter ihren Händen unsichtbar denselbigen Opferact, den er einst im Cönaculum und Tags darauf am Kreuze vollzogen. Der eucharistische Opferact kommt also nicht zu stande ohne die Priester, und insofern kann und muß gesagt werden: die Priester haben die Gewalt, das eucharistische Opfer zu vollziehen; allerdings ist es zuletzt der unsichtbare Gottmensch, welcher den Opferact vollzieht, aber er vollzieht ihn ‚*ministerio* sacerdotum‘, so daß des Priesters Thun für den gottmenschlichen Opferact mit constituirend ist, und sofern es dies ist, participirt es am Charakter des Priesterthums Christi, welches aber nichts weniger als ein bloßes Volkspriesterthum, sondern specifisch mittlerisch ist.“

Das eucharistische Opfer ist nach dieser Auffassung auch mit dem himmlischen Opfer Christi dem Wesen nach identisch und nur durch die sacramentale Erscheinungsweise des Opfernden und der Opfergabe von demselben verschieden. Das Opfer des in unverhüllter Verklärung strahlenden Gottmenschen entspricht eben dem Zustande der triumphirenden Kirche aufs vollkommenste, wie umgekehrt die sacramentale Form dieses Opfers dem Charakter der auf Erden in Glaube und Hoffnung ihrer Vollendung entgegenharrenden Kirche. Die Einheit dieses Opfers aber und die Früchte desselben begründen auch die innigste Lebensverbindung zwischen allen Theilen des einen großen Gottesreiches der Kirche im Diesseits und im Jenseits. Vgl. oben § 112, 2.

c) Manche Theologen (z. B. *Vasquez*; In 3 disp. 122, c. 8) glaubten, die Consecration sei schon um deswillen allein der wesentliche Opferact, weil durch sie das Fleisch und Blut Christi gesondert unter der Doppelgestalt des Brodes und Weines auf dem Altare erscheinen, und weil dadurch die wirkliche Sonderung (destructio) beider im Kreuzestode Christi symbolisch dargestellt werde. Diese bloße Darstellung sei hier zum Wesen des Opfers genügend, weil es sich um ein sacrificium relativum, nicht um ein sacrificium absolutum (siehe oben) handle. Andere (z. B. *Less.*, De perf. mor. div. XII, 13, 97. Berlage, Kath. Dogm. VII, 380. 416. Oswald, Sacramentenlehre I, 552) meinten, die zum Opferbegriffe erforderliche „Destruction“ bestehe hier in der durch die Consecrationsworte bewirkten „mystischen Trennung“ (?) des Leibes und des Blutes Christi. Bellarmin suchte dieselbe in der durch die Communion geschehenden Aufhebung des sacramentalen Seins des Leibes Christi (De Missa I, 27).

Der Salmanticenser Cienfuegos (Vita abscondita seu speciebus eucharisticis velata) stellte die eigenthümliche Ansicht auf, Christus unterdrücke, nachdem er auf dem Altare erschienen sei, mit seinem Willen eine Zeitlang die Actualität seines sinnlichen Lebens, soweit dies möglich sei, und darin bestehe die eucharistische Opferhandlung. Diese Auffassung dürfte schon aus dem einen Grunde als unhaltbar erscheinen, weil hiernach das heilige Meßopfer nicht eine Repräsentation des Kreuzesopfers, sondern ein von diesem — durch einen eigenthümlichen Destructionsact — verschiedenes, selbständiges Opfer wäre.

Wieder andere Theologen (*Lugo*, De Sacr. disp. 19, sect. 5. *Franzelin*, De Euchar. p. 372. *Stentrup* l. c. p. 439. Rohling, Katholik 1868, II, 277. Gihr a. a. O. S. 102) waren der Meinung, der eucharistische Opferact sei darin zu suchen, daß der verklärte Christus seinen heiligen Leib mittelst der Consecration in den niedrigen sacramentalen Zustand versetze, in welchem er auf dem Altare erscheint, dazu geeignet und bestimmt, den Menschen als Speise zu dienen (in statum decliviorem et talem, quo reddatur inutile ad usus humanos corporis humani et aptum ad alios diversos usus per modum cibi. *Lugo* l. c.). Auch gegen diese Ansicht erhebt sich das Bedenken, daß die hier angenommene Opferhandlung mit der am Kreuze von Christus vollzogenen nicht identisch ist und daher auch wohl nicht als Repräsentation des Kreuzesopfers gelten kann. Als wirklicher Destructionsact dürfte das Eingehen des verklärten Christus in die sacramentale Seinsweise auch wohl nicht aufzufassen sein, da ja (was jene Theologen gewiß nicht bestreiten wollen) eben der verklärte Gottmensch unter den Gestalten gegenwärtig ist (siehe oben S. 852). Das Eingehen in die sacramentale Seinsweise an sich (d. i. der zu Grunde liegende Willensact des Gottmenschen) ist allerdings eine Offenbarung der größten Liebe und der demüthigsten Herablassung des Erlösers zu den Menschen; aber daraus folgt nicht, daß seine verklärte Menschheit eine wirkliche Entkleidung bezüglich ihrer Glorie an sich erfahre. Scheeben hinwieder wollte die zum Opferbegriffe erforderliche Veränderung (immutatio) der Opfergabe darin finden, daß durch die Consecration Brod und Wein in einen Zustand der Verklärung (immutatio in melius) versetzt würden (Handb. der Dogmatik III, 400. Mysterien des Christenthums S. 420. 487. Katholik 1866, I, 547). Eine eingehende Erörterung dieser mannigfaltigen Ansichten siehe bei Thalhofer a. a. O. S. 242. Schwane, Dogmengeschichte der neuern Zeit S. 380. Sie leiden unseres Erachtens alle an demselben Gebrechen, daß für das eucharistische Opfer ein eigener, für sich bestehender Opferact Christi gesucht wird. Wenn ein solcher in der That hier gegeben wäre, so würde die heilige Messe nicht mehr eine Repräsentation und Wiederholung des Kreuzesopfers, nicht mit diesem wesentlich identisch sein, sondern ein zweites, für sich bestehendes Opfer. Es wäre dann die Verschiedenheit des Kreuzesopfers und der heiligen Messe nicht mehr lediglich in der Weise der Selbstopferung Christi, sondern überdies in zwei wesentlich voneinander verschiedenen Opferacten zu suchen.

§ 156.

Die Wirksamkeit des heiligen Meßopfers.

1. Aus der wesentlichen Identität des Meßopfers und des Kreuzesopfers leitet das Tridentinum den Schluß ab, daß beide Opfer auch hinsichtlich ihres Zweckes und ihrer Wirksamkeit einander innig verwandt seien, daß daher das Meßopfer vor allem auch den Charakter eines Sühnopfers (sacrificium *propitiatorium*) besitze. Das Concil erklärt weiterhin, die Wirksamkeit dieses Sühnopfers bestehe darin, daß die von Christus am Kreuze verdiente Gnade der Sündennachlassung den Gläubigen auf Grund desselben von Gott zugewandt werde (applicari). Es bewirkt diese Sündentilgung, sofern es sich dabei um schwere Sünden handelt, nicht direct (wie die Taufe

oder das Bußsacrament), sondern **indirect** (per modum intercessionis sive impetrationis) dadurch, daß es dem reuigen Sünder (attrito) bei Gott die Gnade der Bekehrung und des würdigen Sacramentenempfanges (bezw. der vollkommenen Reue) erwirbt. Das Gleiche gilt von den ewigen Sündenstrafen. Die **läßlichen** Sünden tilgt das heilige Meßopfer in analoger Weise (indirect), indem es die Gnade der Reue über dieselben oder die Gnade sonstiger Tugendacte (der Liebe u. dgl.) vermittelt oder auch solche Acte selbst veranlaßt. Die zeitlichen Sündenstrafen werden **direct** (per modum *satisfactionis* seu *solutionis*) durch das heilige Opfer getilgt. **Versöhnung** des Sünders mit Gott (propitiatio) und **Genugthuung** für zeitliche Strafschulden (satisfactio) sind demnach die beiden Hauptwirkungen des heiligen Meßopfers, sofern es als Sühnopfer betrachtet wird. Die zuletzt genannte Wirkung bringt dasselbe wie für die noch lebenden so auch für die bereits **verstorbenen**, im Reinigungsorte befindlichen Glieder der Kirche hervor.

Trid. Sess. 22, c. 1. 2 (S. 956): Quare non solum pro fidelium vivorum peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus, sed et pro defunctis in Christo nondum ad plenum purgatis, rite, iuxta Apostolorum traditionem offertur. Ibid. can. 3. 4 (S. 957). Cat. Rom. l. c. q. 68 (S. 958); q. 76: Sacrosanctum missae sacrificium esse non solum laudis et gratiarum actionis, aut nudam commemorationem sacrificii, quod in cruce factum est: sed vere etiam propitiatorium sacrificium, quo Deus nobis placatus et propitius redditur. . . . Huius enim victimae odore ita delectatur Dominus, ut gratiae et poenitentiae donum nobis impertiens peccata condonet. Quamobrem et solemnis est illa Ecclesiae precatio: ‚Quoties huius hostiae commemoratio celebratur, toties opus nostrae salutis exercetur' (Secr. Dom. IX. p. Pent.); nimirum uberrimi illi cruentae hostiae fructus per hoc incruentum sacrificium ad nos manant.

Den **Schriftbeweis** siehe Matth. 26, 26 ff. Luc. 22, 19. 20 (S. 948).

In den verschiedenen **Liturgien** der morgenländischen und der abendländischen Kirche tritt der propitiatorische Charakter des heiligen Meßopfers durchweg ganz bestimmt in einzelnen Gebeten hervor; es wird auch oft geradezu sacrificium placationis (oder hostia placationis, θυσία ἱλασμοῦ) genannt. Vgl. *Bellarm.* l. c. II, 2. *Bona* l. c. I, 9—12. **Th. Specht**, Die Wirkungen des eucharistischen Opfers S. 17—42.

Weitere Zeugnisse der **Tradition** siehe *Cypr.*, De laps. 16 (S. 890). *Cyr. Hieros.*, Cat. myst. 5, 8 (S. 952). *Chrys.*, In Ep. ad Hebr. hom. 17, 3 (S. 955). *Ambr.*, De off. I, 48: Ante agnus offerebatur, offerebatur vitulus; nunc Christus offertur, sed offertur quasi homo, quasi recipiens passionem, et offert se ipse quasi sacerdos, ut peccata nostra dimittat. *Aug.*, In Levit. q. 57, 4: Quid sibi vult, quod a sanguine sacrificiorum, quae pro peccatis offerebantur, tantopere populus prohibetur, si illis sacrificiis unum hoc sacrificium significabatur, in quo vera fit remissio peccatorum; a cuius tamen sacrificii sanguine in alimentum sumendo non solum nemo prohibetur, sed ad bibendum potius omnes exhortantur, qui volunt habere vitam? *Greg. M.*, Dial. IV, 58: Haec namque singulariter victima ab aeterno interitu animam salvat, quae illam nobis mortem Unigeniti per mysterium reparat, qui licet resurgens a mortuis iam non moritur, et mors ei ultra non dominabitur,

tamen in semetipso immortaliter et incorruptibiliter vivens, pro nobis iterum in hoc mysterio sacrae oblationis immolatur. Vgl. S. 959.

S. Thom., IV. Sent. d. 12, q. 2, a. 2 ad 4: Eucharistia non solum est Sacramentum, sed etiam est sacrificium; in quantum autem est Sacramentum, habet effectum in omni vivente, in quo requirit vitam praeexsistere. Sed in quantum est sacrificium, habet effectum etiam in aliis, pro quibus offertur, in quibus non praeexigit vitam spiritualem in actu, sed in potentia tantum. Et ideo si eos dispositos inveniat, eis gratiam obtinet virtute illius veri sacrificii, a quo omnis gratia in nos influxit, et per consequens peccata mortalia in eis delet, non sicut causa proxima, sed in quantum gratiam contritionis eis impetrat. Ibid. ad 3: In quantum est sacrificium (Euchar.), accipit rationem satisfactionis; et secundum hoc in parte vel in toto poenam tollit, sicut et aliae satisfactiones secundum mensuram poenae debitae pro peccato et devotionis, qua Sacramentum offertur; nec tamen semper virtute huius Sacramenti tota poena tollitur. Nur wenige Theologen nehmen an, daß durch das heilige Meßopfer eine directe Sündennachlassung ertheilt werde. Vgl. *Suarez*, In 3 disp. 79, sect. 3. *Bellarm.* l. c. II, 4, prop. 2.

Auf die läßlichen Sünden ist zu beziehen Trid. Sess. 22, c. 1 (. . . in remissionem eorum, quae a nobis quotidie committuntur, peccatorum). Eine directe Tilgung derselben (auch ohne Mitwirkung des Subjectes) lehrten u. a. Gregor v. Val. (De Missae sacrif. I, 5), Canus (Loci theol. XII, 12). Vgl. hingegen *Lugo*, De Sacr. disp. 19, sect. 9, n. 152: Dubitatur, an virtute huius sacrificii possit immediate haberi remissio peccatorum venialium. Communis sententia negat. *Billuart* l. c. a. 3. Specht a. a. O. S. 101. Die innern Gründe siehe oben § 150, 10.

Bezüglich der Sündenstrafen siehe Trid. Sess. 22, c. 2 (S. 966); Sess. 25, Decr. de Purg. (siehe § 164). Cat. Rom. l. c. q. 77: Neque enim minus ex Apostolorum certissima traditione pro his (defunctis) offertur, quam pro vivorum peccatis, poenis, satisfactionibus ac quibusvis calamitatibus et angustiis. Auch dieser Satz ergibt sich nothwendig aus dem Charakter des Meßopfers als einer Repräsentation und Application des Kreuzesopfers, sofern auch dieses ein stellvertretendes, satisfactorisches Opfer war. Die Genugthuung Christi wird also hier den Gläubigen zur Tilgung ihrer zeitlichen Strafschuld von Gott direct zugewendet je nach Maßgabe ihrer Disposition. Ueber den Begriff der zeitlichen Sündenstrafen siehe § 150, 6.

S. Thom. 3, q. 79, a. 5: In satisfactione magis attenditur affectus offerentis quam quantitas oblationis. Unde et Dominus dicit Luc. 21, 3 de vidua, quae obtulit duo aera, quod *plus omnibus misit.* Quamvis ergo haec oblatio (Euchar.) ex sui quantitate sufficiat ad satisfaciendum pro omni poena, tamen fit satisfactoria illis, pro quibus offertur, vel etiam offerentibus, secundum quantitatem suae devotionis, et non pro tota poena. Ueber die Wirksamkeit des heiligen Meßopfers für die Verstorbenen siehe unten § 164.

2. Die heilige Messe besitzt nicht bloß den Charakter eines Sühnopfers, sondern ist zugleich auch das erhabenste und vollkommenste Lob- und Anbetungsopfer (sacrificium *latreuticum*) sowie das angemessenste und wirksamste Dank- und Bittopfer (sacrificium *eucharisticum* et *impetratorium*). Diese Bedeutung kommt derselben nothwendig zu vermöge ihrer wesentlichen

Identität mit dem Kreuzesopfer und vermöge der Absicht, welche der Erlöser mit der Darbringung jenes Opfers verband. Die heiligen Väter haben diesen Glaubenssatz theils direct bezeugt theils indirect, indem sie lehren, das eucharistische Opfer sei die wirksame Erfüllung aller vorbildlichen Opfer des Alten Bundes. Auch in den kirchlichen Liturgien tritt der genannte dreifache Charakter der heiligen Messe von Anfang an aufs deutlichste hervor. Als Bittopfer wird dieselbe für Lebende und Verstorbene gefeiert zur Erlangung übernatürlicher oder geistiger und natürlicher oder leiblicher Güter.

Trid. Sess. 22, can. 3 (S. 957). Cat. Rom. l. c. q. 77 (S. 967).

Iust. M., Dial. c. Tryph. 41 (S. 952. Sacrif. eucharisticum). Desgleichen *Iren.,* Adv. haer. IV, 17, 5; 18, 4 (S. 952). *Cypr.,* Ep. 39 (al. 34), 3: Sacrificia pro eis (die zuvor genannten Martyrer, d. i. um Gott für die ihnen verliehene Krone des Martyriums zu danken) semper, ut meministis, offerimus, quoties martyrum passiones et dies anniversaria commemoratione celebramus. *Aug.,* C. adv. leg. et proph. I, 20, 39 (S. 954. Sacrif. latreuticum). Als Bittopfer bezeichnen die heilige Messe *Tert.,* De cor. mil. 3: Oblationes pro defunctis, pro natalitiis annua die facimus. Ad Scap. 2: Itaque et sacrificamus pro salute imperatoris, sed Deo nostro et ipsius, sed quomodo praecepit Deus, pura prece. De monog. 10. *Cypr.,* Ep. 1 (al. 66), 2. *Cyr. Hieros.,* Cat. myst. 5, 8. 9 (S. 952 f.). Vgl. *Chrys.,* In act. Ap. hom. 21, 4; In 1 Cor. hom. 41, 5. *Aug.,* Enchir. 110: Neque negandum est defunctorum animas pietate suorum viventium relevari, cum pro illis sacrificium Mediatoris offertur, vel eleemosynae in Ecclesia fiunt. Sed eis haec prosunt, qui cum viverent, ut haec sibi postea possent prodesse, meruerunt. Civ. XVII, 20, 2 (S. 947). *Leo M.,* Serm. 59, 7 (S. 955).

Die Darbringung des Kreuzesopfers von seiten des Gottmenschen war die denkbar vollkommenste Anerkennung der göttlichen Majestät und Herrschaft über alles Geschaffene, die demüthigste Verehrung der Heiligkeit und Gerechtigkeit sowie aller übrigen Wesensvollkommenheiten Gottes, ein vollgültiger Ersatz für die von der sündigen Menschheit Gott vorenthaltene Danksagung, Verehrung und Anbetung; darum muß auch das heilige Meßopfer (die von Christus selbst vollzogene Erneuerung oder Repräsentation des Kreuzesopfers) das erhabenste und vollkommenste Lob- und Dankopfer sein. Da ferner das heilige Meßopfer, wie einst das Kreuzesopfer, in der Absicht von Christus dargebracht wird, damit die Menschheit des ewigen Heiles theilhaftig werde, so besitzt sie auch nothwendig den Charakter des wirksamsten Bittopfers. An die genannten Motive und Absichten des Erlösers schließt sich die Kirche (Priester und Gläubige) ihrerseits an, und darum kommt auch ihrer (secundären) Darbringung des heiligen Opfers vor Gott die gleiche Bedeutung zu. Auch hier erscheint Christus als „der Mittler zwischen Gott und den Menschen".

Insofern nun auch natürliche oder zeitliche Güter (mittelbar) zum übernatürlichen Heile des Menschen vielfach nothwendig oder nützlich sein können, gehören auch sie zum Bereiche der göttlichen Wohlthaten, welche durch das heilige Opfer erfleht werden dürfen und von Gott, je nach den Rathschlüssen seiner Vorsehung, auf Grund desselben gewährt werden. Auch schon dadurch, daß das heilige Opfer zeitliche Sündenstrafen von dem Menschen abwendet, ist es für sein irdisches oder natürliches Leben und Wohlergehen eine unerschöpfliche Gnadenquelle.

Trid. Sess. 22, c. 2 (S. 966: . . . et aliis *necessitatibus*). Cat. Rom. l. c. q. 77 (S. 967). *Tert.,* Ad Scap. 2. *Cyr. Hieros.,* Cat. myst. 5, 8 (siehe oben).

Innoc. III., De myst. Missae III, 6: Offerimus ergo sacrificium pro aeternis, ut dentur nobis in praesidium; pro spiritualibus, ut dentur nobis ad meritum; pro corporalibus, ut dentur nobis ad adminiculum. *Bellarm.* l. c. II, 3: Si oblatio Eucharistiae pro peccatis dimittendis valet, certe etiam pro aliis necessitatibus, quae ex peccato ortae sunt, valere debet. Et si Deus hoc sacrificio placatus in gratiam cum inimicis suis redit, quanto facilius ob idem sacrificium adducetur, ut amicis et reconciliatis bona temporalia tribuat, si id eis utile fuerit! Vgl. Thalhofer a. a. O. S. 268—275. Specht a. a. O. S. 94—114. Gihr a. a. O. (6. Aufl.) S. 128—154.

3. Das heilige Meßopfer ist, ähnlich wie die Sacramente des Neuen Bundes, ein objectiv und an sich wirksames Gnadenmittel, das seinen Werth und seine Kraft nicht erst durch die persönlichen Tugendacte des Priesters oder der Gläubigen (ex opere *operantis*) empfängt. Es bringt vielmehr die früher genannten Wirkungen vermöge der in ihm selbst (als Opfer Christi) liegenden Kraft oder ex opere *operato* hervor. Die subjective Disposition oder Mitwirkung des Priesters und der Gläubigen. ist wohl die unerläßliche Bedingung ihrer Theilnahme an den Früchten des heiligen Opfers, aber nicht die (moralische) Ursache seiner Wirksamkeit.

Von der Wirkungsweise der heiligen Sacramente ist die des Meßopfers dennoch in etwa verschieden. Jene bewirken die Gnade direct als physische werkzeugliche Ursachen (causa *efficiens* instrumentalis; siehe § 143, 2); dieses verursacht sie nur indirect als moralische Ursache ihrer Zutheilung (per modum *impetrationis*), gleichwie auch das Kreuzesopfer die moralische Ursache (als causa *meritoria*) der Heilsgnaden für die ganze Menschheit war. Die Sacramente werden auch zunächst und direct in der Absicht gespendet, um dem Empfänger die Gnade zu vermitteln; das heilige Opfer hingegen wird zunächst zu dem Zwecke gefeiert, um Gott den schuldigen Cult der Anbetung, des Dankes u. s. f. zu erweisen.

Sofern die Wirksamkeit des heiligen Opfers durch die Disposition (bezw. durch die Mitwirkung) der daran Theilnehmenden, sowie derjenigen, für welche es dargebracht wird, bedingt ist, kann dieselbe keine durchaus gewisse sein. Dies gilt zunächst von seiner versöhnenden und genugthuenden Wirksamkeit. Dazu kommt, wenn dasselbe als Bittopfer dargebracht wird, daß es für den Menschen ungewiß ist, ob das von ihm Erflehte ihm wirklich zum Heile dienlich sei oder wann Gott die Erhörung der gestellten Bitten gewähren wolle. Letzteres gilt überhaupt von allen Wirkungen des heiligen Opfers; sie treten ein, wie das Tridentinum andeutet, „zu gelegener Zeit“, d. i. so, wie es in den Rathschlüssen der göttlichen Weisheit und Liebe vorgesehen ist. Ebenso hängt es von der freien Bestimmung Gottes ab, in welchem Maße er auf Grund des heiligen Opfers die Nachlassung von Sündenstrafen oder Gnaden irgend welcher Art gewähren wolle. Hieraus ist es auch zu erklären, daß die (subjective) Wirksamkeit des heiligen Opfers (*effectus* sacrificii) in den Gläubigen stets nur eine endliche oder beschränkte ist, obwohl demselben an sich ein unendlicher Werth (valor, dignitas moralis) innewohnt.

Trid. Sess. 22, c. 1: Et haec quidem illa munda oblatio est, quae nulla indignitate aut malitia offerentium inquinari potest. Vorher heißt es, durch das heilige Opfer (quo) werde die heilsame Kraft des Kreuzesopfers den Menschen zugewandt (applicaretur). Vgl. oben S. 943. Ueber die Nothwendigkeit der Disposition zur Erlangung der Früchte des heiligen Opfers siehe ibid. c. 2 (S. 956).

Cat. Rom. l. c. q. 76: Quare, si puro corde et accensa fide et intimo scelerum nostrorum dolore affecti, hanc sanctissimam hostiam immolemus et offeramus: dubitandum non est, quin „misericordiam a Domino consecuturi simus: et gratiam in auxilio opportuno" (Hebr. 4, 16); huius enim victimae odore ita delectatur Dominus, ut gratiae et poenitentiae donum nobis impertiens peccata condonet.

Die Lehre der heiligen Väter über die objective Bedeutung und Wirksamkeit des Meßopfers siehe oben S. 953. 966. *Innoc. III.* l. c. III, 5: In Sacramento corporis Christi nihil a bono magis, nihil a malo minus perficitur sacerdote, dummodo sacerdos cum ceteris in arca consistat et formam observet traditam a columba. Quia non in merito sacerdotis, sed in verbo conficitur creatoris. Non ergo sacerdotis iniquitas effectum impedit sacramenti, sicut nec infirmitas medici virtutem medicinae corrumpit. Quamvis igitur opus operans aliquando sit immundum, semper tamen opus operatum est mundum.

Melch. Can., Loci theol. XII, 12, resp. ad 8: Non enim suo nomine sacerdos hostiam praebet, sed Christi; nec suum meritum et gratiam Deo repraesentat, sed Christi; nec suum offert sanguinem, sed Christi. Quemadmodum autem, si ignem faceret, et ad comburendum adiungeret, ignis effectionem induceret; sic cum sanguinem Christi in altari conficiat, eundemque sua oblatione applicet, sanguinis Christi efficientiam affert. Quo fit, ut nec sacrificii huius effectus aut a bono administro maior sit, aut a malo minor, nec sacerdotis iniquitas effectum huius impediat sacrificii. Ueber die Bedeutung des Ausdruckes „ex opere operato" siehe oben § 143, 2.

Dennoch ist die Würdigkeit und Andacht des Priesters (das opus *operantis*) für die Wirksamkeit des heiligen Opfers nicht durchaus bedeutungslos. Von ihr hängt es ab, ob auch die priesterliche Darbringung (actio offerendi) und die sie begleitenden Gebete an sich den Charakter eines Verdienstes besitzen, sowohl für den Priester selbst (meritum *de condigno*) als auch für diejenigen, für welche er das Opfer darbringt (meritum *de congruo*, per modum satisfactionis et impetrationis).

S. Thom. 3, q. 82, a. 6: In Missa duo est considerare, scilicet ipsum Sacramentum, quod est principale, et orationes, quae in Missa fiunt pro vivis et mortuis. Quantum ergo ad Sacramentum, non minus valet Missa sacerdotis mali quam boni, quia utrobique idem conficitur Sacramentum. Oratio etiam, quae fit in Missa, potest considerari dupliciter: uno modo in quantum habet efficaciam ex devotione sacerdotis orantis, et sic non est dubium, quod Missa melioris sacerdotis magis est fructuosa; alio modo, in quantum oratio in Missa profertur a sacerdote in persona totius Ecclesiae, cuius sacerdos est minister; quod quidem ministerium etiam in peccatoribus manet, sicut supra dictum est, art. praec., de ministerio Christi. Unde etiam quantum ad hoc est fructuosa non solum oratio sacerdotis peccatoris in Missa, sed etiam omnes eius orationes, quas facit in ecclesiasticis officiis, in quibus gerit personam Ecclesiae; licet orationes eius privatae non sint fructuosae. *Bona,* De sacrif. Missae tr. asc. 1, 3: Quoad effectum ex opere operantis duo sunt capita, quibus augeri potest. Primum est bonitas et dignitas operantis,

procedens ex habitu gratiae sanctificantis et virtutum, quae gratiae annexae sunt; nam quo sanctior est sacerdos et gratior Deo, eo magis acceptabiles erunt eius preces et oblationes. Secundum est actualis devotio, qua sacrificium offertur; nam quo maior illa est, eo amplius illi prodest. Sicut etiam alia opera bona a iusto facta eo magis sunt meritoria et impetratoria, plusque valent ad satisfactionem et remissionem poenae, quo perfectius et ferventius fiunt. Vgl. *Bellarm.* l. c. II, 4. *Tournely* l. c. a. 5. *Billuart* l. c. a. 3. Specht a. a. O. S. 115 ff. Gihr a. a. O. S. 116 ff.

Ueber die Frage, ob der Werth des heiligen Meßopfers (*valor* sacrificii) ein unendlicher oder ein endlicher sei, ist unter den Theologen viel gestritten worden. Während die einen geradezu das letztere behaupten und sich zur Erklärung dieser vorgeblichen Thatsache auf eine Bestimmung des freien göttlichen Willens berufen (*Bellarm.* l. c. II, 4), unterscheiden andere in dem oben angegebenen Sinne zwischen dem objectiven Werth und den subjectiven Wirkungen des heiligen Opfers. Jener, sagen sie, sei vermöge der Dignität der Opfergabe und des Opfernden (offerens principalis) ein unbegrenzter. Hierin stehe das Meßopfer mit dem Kreuzesopfer durchaus auf gleicher Linie, wie es ja auch mit demselben dem Wesen nach identisch sei. Hingegen seien die Wirkungen des Meßopfers in den Gläubigen begrenzter Natur (intensive finiti); darum sei es auch kirchliche Sitte, das heilige Opfer oftmals für denselben Zweck (z. B. für die Seelenruhe eines Verstorbenen) darzubringen. Sie fügen bei, die genannte Erscheinung könne allerdings nur aus einem freien Rathschluß Gottes erklärt werden. Gott habe aus den weisesten und liebevollsten Absichten gewollt, daß eine stetige Wiederholung des heiligen Opfers in der Kirche stattfinde (siehe oben S. 958 f.). Darum erscheine die genannte Bestimmung als höchst congruent.

Bened. XIV., De Syn. dioec. V, 8, 6: Etsi sacrificium ex parte rei oblatae et principalis offerentis, scilicet Christi, sit infinitae virtutis, non tamen, ita eius institutore Christo volente, infinitos producit effectus; secus, si finem excipias colendi Deum, et supremum latriae actum, qui sane ex qualibet, quantumvis crebro repetita, divinae victimae immolatione semper Deo exhibetur, quoad cetera, quae ex sacrificio reportare intendimus, superflua esset eiusdem iteratio.

S. Thom., IV. Sent. d. 45, q. 2, a. 4, q. 3 ad 2: Quamvis virtus Christi, quae continetur sub Sacramento Eucharistiae, sit infinita, tamen determinatus est effectus, ad quem illud Sacramentum ordinatur: unde non oportet, quod per unum altaris sacrificium tota poena eorum, qui sunt in purgatorio, expietur, sicut etiam nec per unum sacrificium, quod aliquis homo offert, liberatur a tota satisfactione debita pro peccatis, unde et quandoque plures Missae in satisfactionem unius peccati iniunguntur.

Tournely l. c. a. 6: Si vero causam et rationem quaesieris, cur ita sit, maxime cum dignitas hostiae et offerentis Christi suprema sit et infinita, respondeo non aliam hic quaerendam esse causam, quam *supremam Dei voluntatem.* Videtur autem sic voluisse, primo, ut hoc modo sacrificium frequentaretur, sine quo religio stare non potest. Secundo, quia id requirebat ordo divinae providentiae; quae etiam causa est, cur Christus assidue interpellet pro nobis in coelo, qui tamen, si voluisset, unica interpellatione potuisset omnia statim impetrare; pariter, cur pretium infinitum, quod in cruce acquisivit, quo totus mundus continuo salvari potuisset, nonnisi certo tempore et certa mensura successive applicari voluerit. Harumce rerum,

sicut et voluntatis divinae, causam curiosius rimari nefas. Tertio, quia studium, laborem ac vigilantiam nostram hoc modo excitare voluit Deus, ut nempe pro mensura nostrae pietatis ac religionis, maiorem vel minorem sacrificii fructum perciperemus. Vgl. *Bill.* l. c. a. 5. Specht a. a. O. S. 132 ff. Da das heilige Meßopfer seine Wirkungen stets nur per modum *impetrationis* erzielt, so ist es auch in dieser Beziehung vom Kreuzesopfer verschieden, sofern dieses zugleich ein satisfactorisches, meritorisches und impetratorisches Opfer war (§ 109 ff.). Wenn das Meßopfer ein propitiatorisches, meritorisches oder satisfactorisches genannt wird, so werden damit nicht verschiedene Weisen seiner Wirksamkeit, sondern verschiedene Wirkungen desselben bezeichnet: Versöhnung mit Gott (sacrificium *propitiatorium*), Nachlassung zeitlicher Sündenstrafen (sacrificium *satisfactorium*), die Gnade verdienstlichen Wirkens (sacrificium *meritorium*).

4. Jedes heilige Meßopfer wird im Namen der ganzen Kirche und für alle Gläubigen, sowohl für die lebenden wie für die bereits verstorbenen, von dem Priester (als minister Christi) — im Anschluß an die ebenso allgemeine Opferintention Christi — Gott dargebracht. Es ist darum auch für die ganze Kirche in dem früher erklärten Sinne wirksam (fructus *generalis*). Diese für die ganze Kirche bestimmten Wirkungen des heiligen Opfers (des opus *operatum*) fließen naturgemäß zunächst dem celebrirenden Priester (fructus *specialissimus*) und den andächtig beiwohnenden Gläubigen zu (fructus *specialis*), sofern diese ja actuell an dem Opfer Christi und der Kirche sich betheiligen (bezw. actuelle Empfänglichkeit für jene Wirkungen besitzen). Hierbei kommt es auf die Zahl der Anwesenden nicht an. Weil das Opfer an sich von unendlichem Werthe und von Gott für alle Glieder der Kirche bestimmt ist, so bringt es auch für alle Theilnehmenden, je nach Maßgabe ihrer Disposition, dieselben (endlichen) Wirkungen hervor, möge ihre Zahl eine geringe oder eine noch so große sein. In der genannten Beziehung ist demnach die Wirksamkeit des heiligen Opfers eine unbegrenzte (efficacia *extensive* infinita).

Das heilige Meßopfer ist der Kirche als ein auch von ihr Gott darzubringendes Opfer von Christus anvertraut (S. 958). Darum steht es ihr auch zu, besondere von ihr erwählte Zwecke mit der Darbringung desselben zu verbinden. Hierauf beruht die kirchliche Sitte, das heilige Opfer speciell für Einzelne, Lebende oder Verstorbene, zu feiern oder Einzelnen die Früchte desselben besonders zuzuwenden (*applicatio* specialis). Diese Zuwendung geschieht durch die vor Gott ausgesprochene Absicht (intentio) des celebrirenden Priesters, das heilige Opfer speciell zu dem genannten Zwecke Gott darbieten zu wollen. Die allgemeine Wirksamkeit desselben wird dadurch nicht beeinträchtigt. Die durch eine solche Application erzielte Wirkung des Meßopfers wird von den Theologen fructus *ministerialis* genannt. Dieselbe beruht einerseits auf der objectiven Wirksamkeit desselben (dem opus *operatum*) und ist anderseits durch die genannte Intention des Priesters (als opus *operantis*) bedingt.

Trid. Sess. 22, c. 6: Optaret quidem sacrosancta Synodus, ut in singulis Missis fideles adstantes, non solum spirituali affectu, sed sacramentali etiam Eucharistiae perceptione communicarent, quo ad eos sanctissimi huius sacrificii fructus uberior proveniret; nec tamen, si id non semper fiat, prop-

terea Missas illas, *in quibus solus sacerdos sacramentaliter communicat*, ut privatas et illicitas damnat, sed probat, atque adeo commendat, si quidem illae quoque Missae *vere communes censeri debent;* partim quod in eis populus spiritualiter communicet; partim vero, quod a publico Ecclesiae ministro non pro se tantum, sed *pro omnibus fidelibus, qui ad corpus Christi pertinent,* celebrentur. Cat. Rom. l. c. q. 78: Ex quo facile perspicitur *omnes Missas communes censendas esse*, ut quae ad communem omnium fidelium utilitatem et salutem pertineant.

Der speciellen Application des heiligen Opfers gedenken schon *Tert.* l. c. (S. 968). *Cypr.*, Ep. 1 (al. 66), 2. *Aug.*, Conf. IX, 12. In einem gewissen Umfange ist dieselbe von der Kirche den Bischöfen und Pfarrern vorgeschrieben. Vgl. *Bellarm.* l. c. II, 6. *Bill.* l. c. a. 4. *Bened. XIV.*, De ss. Missae sacrif. III, 8. 9. Heuser, Die Verpflichtung der Pfarrer, die heilige Messe für die Gemeinde zu appliciren. Düsseldorf 1850.

Ausdrücklich wurde diese kirchliche Sitte und die ihr zu Grunde liegende Glaubensanschauung von Pius VI. gegen die Jansenisten in Schutz genommen. Vgl. Prop. Syn. Pistor. damn. 30: Doctrina Synodi . . . sic intellecta, ut praeter peculiarem commemorationem et orationem, specialis ipsa obligatio seu applicatio sacrificii, quae fit a sacerdote, non magis prosit (ceteris paribus) illis, pro quibus applicatur, quam aliis quibusque; quasi nullus specialis fructus proveniret ex speciali applicatione, quam pro determinatis personis aut personarum ordinibus faciendam commendat ac praecipit Ecclesia, speciatim a pastoribus pro suis ovibus, . . . falsa, temeraria, perniciosa, Ecclesiae iniuriosa, inducens in errorem alias damnatum in Wicleffo.

Bened. XIV., De Syn. dioec. l. c.: Semel autem posito, quod effectus sacrificii finitus sit, perspicuum iam est, illud plus ei prodesse, cui applicatur, quam aliis; uti enim ratiocinatur *Suar.* in 3, disp. 78, sect. 1, et disp. 79, sect. 12, aut consideratur tamquam propitiatorium seu satisfactorium; et certe pro illo speciatim satisfacit, in cuius debiti solutionem Deo exhibetur; aut consideratur tamquam impetratorium, et profecto ad beneficia illi uberius elargienda Deum movet, pro quo nominatim sacerdos divinam hostiam immolans, Deum exorat. Vgl. ibid. 9, 4.

Die genannte Application kann in gültiger und erlaubter Weise für alle Glieder der streitenden und der leidenden Kirche stattfinden, ferner auch (sofern von der satisfactorischen Wirksamkeit des heiligen Opfers abgesehen wird) für lebende Ungläubige und Irrgläubige oder Schismatiker (*Suar.* l. c. disp. 78, sect. 2: Erit tamen consultum et consuetudini Ecclesiae magis consentaneum, numquam expresse nominare personam aliquam infidelem, ita ut ab aliis audiri possit, ne fortasse scandalum aliquod aut admirationem ingerat). Unerlaubt hingegen ist die specielle Application für sogen. excommunicati *vitandi,* wozu insbesondere die namentlich Excommunicirten gehören; sie ist auch unwirksam, insoweit das heilige Opfer im Namen der Kirche dargebracht wird. Bezüglich der excommunicati *tolerati* sind die Ansichten der Theologen getheilt. Jedenfalls ist es durch kirchliche Gesetze öfters untersagt worden, für verstorbene Akatholiken (die in der Regel zu den excommunicati *tolerati* zu rechnen sein werden) das heilige Opfer direct zu appliciren. Vgl. *Bellarm.* l. c. II, 6. *Tournely* l. c. a. 7. *Ferrar.*, Bibl. s. v. *Missae sacrif.* a. 7. Specht a. a. O. S. 173 ff. Gihr a. a. O. S. 164 ff.

Vierter Abschnitt.

Die wesentlichen Eigenschaften und die Unterscheidungsmerkmale der von Christus gestifteten Kirche.

§ 157.

Indefectibilität, Einheit, Ausschließlichkeit der Kirche.

Die Eigenschaften der Kirche ergeben sich aus ihrem Wesen oder mit andern Worten aus ihrer (bisher beschriebenen) innern und äußern Organisation. Sie sind wie diese Gottes eigene Schöpfung. Aus diesem Grunde kann an ihnen auch die von Christus gestiftete Kirche als solche erkannt werden. Die wesentlichen Vollkommenheiten der Kirche (dotes, proprietates Ecclesiae) sind daher zugleich die Kriterien oder Unterscheidungsmerkmale (notae) der wahren Kirche allen fälschlich so genannten Kirchen gegenüber, soweit sie nämlich in der äußern Erscheinung und in der Geschichte der Kirche erkennbar hervortreten und anderseits der Natur der Sache gemäß sowie nach der Lehre der Offenbarung der von Christus gestifteten Kirche innewohnen müssen. Die hier in Betracht kommenden Merkmale der Kirche lassen sich auf die vier Eigenschaften der Einheit, Heiligkeit, Katholicität und Apostolicität zurückführen.

Die Erörterung der Eigenschaften der Kirche unter dem zuletzt genannten Gesichtspunkte gehört in die Apologetik. Vgl. Hettinger, Lehrbuch der Fundamentaltheologie II, 60 ff., und die dort genannte Literatur. *Bellarm.*, De Conc. et Eccl. IV. J. Deby, Die eine wahre Kirche S. 102 ff. Schanz, Apologie des Christenthums III (2. Aufl.), 85 ff.

Die hier hervorzuhebenden Sätze wurden größtentheils in der vorstehenden Lehre von der äußern und innern Organisation der Kirche bereits erklärt und begründet.

1. Die Kirche ist unvergänglich (indefectibel) in dem zweifachen Sinne, daß sie nicht bloß bis zum Ende der Zeiten auf Erden fortbestehen wird, sondern daß sie auch allzeit in ihrem Wesen, in ihrem Wirken, in den ihr anvertrauten Gnadenmitteln (Lehre, Sacramente, Opfer), vor jeder Corruption durch den Beistand des Heiligen Geistes behütet, ihre ursprüngliche Integrität bewahren wird. In dieser Indefectibilität der Kirche ist also vor allem auch die Infallibilität ihrer Lehrverkündigung mit einbegriffen. Daß der Kirche jene Vollkommenheit zukomme, müßte schon aus ihrem göttlichen Ursprung und aus ihrem von Gott gewollten Zwecke erschlossen werden. Sie ist ihr überdies von dem Erlöser ausdrücklich verheißen und war bereits von den Propheten des Alten Bundes als eine Eigenschaft des messianischen Reiches geweissagt worden.

Leo XIII., Encycl. *Satis cognitum* (29. Juni 1896). Conc. Prov. Col. P. I, c. 21 (§ 129, 3). Die Erklärung und Begründung dieser Sätze siehe oben § 128. 129. 131. 137 ff.

In Bezug auf die **äußern Bedrängnisse**, welche den Fortbestand der Kirche zu gefährden scheinen, vgl. *Aug.*, Enarr. in Ps. 40, n. 1: Mortuus est (Christus), et non periit nomen eius, sed seminatum est nomen eius; mortuus est, sed granum fuit, quo mortificato seges continuo exsurgeret. . . . Ut moreretur iterum Christus non in capite, sed in corpore suo, occisi sunt et Martyres. Ad multiplicandam Ecclesiam valuit sanctus sanguis effusus, seminationi accessit et mors Martyrum. Multiplicati sunt magis magisque Christiani, et non est impletum, quod dixerunt inimici: *Quando morietur, et peribit nomen eius* (Ps. 40, 6). Adhuc et modo dicitur. Sedent Pagani et computant sibi annos, audiunt fanaticos suos dicentes: Aliquando Christiani non erunt, et idola illa coli habent, quemadmodum antea colebantur. . . . Bis victi, vel tertio sapite: mortuus est Christus, non periit nomen eius; mortui sunt Martyres, multiplicata est magis Ecclesia, crescit per omnes gentes nomen Christi; qui de morte sua et de resurrectione sua praedixit, qui de mortibus Martyrum suorum et de corona praedixit, ipse et de Ecclesia sua futura praedixit: si verum dixit bis, tertio mentitus est? Vanum est ergo, quod creditis contra illum. Enarr. in Ps. 60, n. 6: Non vincetur Ecclesia, non eradicabitur, nec cedet quibuslibet tentationibus, donec veniat huius saeculi finis, et nos ab ista temporali aeterna illa habitatio suscipiat, ad quam nos deducet, qui factus est spes nostra. Enarr. in Ps. 103, serm. 2, 5: Nutabit Ecclesia, si nutaverit fundamentum: sed unde nutabit Christus, qui antequam veniret ad nos, et carnem susciperet, omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil; qui omnia continet maiestate et nos bonitate? Non nutante Christo, *non inclinabitur in saeculum saeculi* (Ps. 103, 5). Ubi sunt, qui dicunt periisse de mundo Ecclesiam, quando nec inclinari potest? Vgl. *Bellarm.* l. c. III, 13. **Specht**, Die Lehre von der Kirche nach dem hl. Augustin (Paderborn 1892) S. 240 ff.

2. Die **Einheit** wird in den kirchlichen Glaubensbekenntnissen und Definitionen an erster Stelle als eine wesentliche Eigenschaft der Kirche hervorgehoben. Sie bedeutet sowohl die **Einzigkeit** (unitas, numerica singularitas) als auch die **Einigkeit** der Kirche in Bezug auf ihr inneres und äußeres Leben. In letzterer Beziehung gründet sich die Einheit der Kirche und tritt zugleich nach außen hervor in der Einheit der **Lehre** (des Glaubens), der **hierarchischen Ordnung** (des kirchlichen Gehorsams) und der **wesentlichen Gnadenmittel** (des Cultes, bezw. des innern Gnadenlebens).

Symb. Nic.-Const.: Et in unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam. Cat. Rom. P. I, c. 10, q. 10—12. Conc. Prov. Col. P. I, c. 26: Una est doctrina, quam per totum terrarum orbem disseminandam Christus Apostolis commisit. Una sola est ianua, qua in Ecclesiam patet aditus, unum Baptisma. Unum solum est Christi corpus, quod est Ecclesia, et unius solius corporis fideles sunt membra. Una est Christi sponsa, et Christus unum est Ecclesiae caput invisibile. Nec potest non esse una sola Ecclesia, cum unum solum sit fundamentum visibile, quo singulae huius societatis partes fulciantur, et inter se mutuo contineantur. Verum Christi ovile illud solum est, cuius Petrus est pastor; verum Christi invisibilis corpus visibile illud solum est, quod Petro capite visibili est insignitum. Propterea symbola, ut unum Dominum Iesum Christum, sic unam profitentur

Ecclesiam, et sancti Patres ut unam arcam Noë, ita unam solam norunt Ecclesiam.

Es ist eine unbestreitbare und unbestrittene Thatsache, daß Christus nur eine Kirche gestiftet hat. Allen seinen Anordnungen und Belehrungen in Bezug auf die Kirche liegt die Idee der Einheit oder Einzigkeit derselben zu Grunde. Das Gleiche gilt von der Lehre und dem Wirken der Apostel. Die Kirche ist das eine Haus Gottes auf Erden, die eine Herde Christi, sein Leib, seine Braut u. s. f. Wie in der Heiligen Schrift, so wird auch in der Tradition diese Eigenschaft der Kirche durch den Hinweis auf die Einheit Gottes, auf die Einheit des Zweckes der Kirche und der jenem Zwecke dienenden Gnadenmittel, die Einheit des unsichtbaren (Christus) und des sichtbaren (Petrus) Fundamentes der Kirche u. dgl. begründet. Vgl. oben § 127. 130 ff. 137.

Tert., De praescr. 20: Itaque tot ac tantae ecclesiae una est illa ab Apostolis prima, ex qua omnes. Sic omnes primae et omnes apostolicae, dum una omnes probant unitatem. *Cypr.*, Ep. 43 (al. 40), 5: Deus unus est, et Christus unus, et una Ecclesia, et cathedra una super petram Domini voce fundata. Aliud altare constitui aut sacerdotium novum fieri propter unum altare et unum sacerdotium non potest. Quisquis alibi collegerit, spargit. Adulterum est, impium est, sacrilegum est, quodcumque humano furore instituitur, ut dispositio divina violetur. Andere Zeugnisse siehe oben § 127, 4 c.

Die Einigkeit der Kirche in der dreifachen obengenannten Beziehung ist wiederum mit ihrer innern und äußern Organisation nothwendig gegeben. Auch diese Eigenschaft der Kirche soll durch die von Christus und den Aposteln auf sie angewandten Bilder und Gleichnisse (siehe oben) hervorgehoben werden. Diese ihre Vollkommenheit bildete den Gegenstand des hohenpriesterlichen Gebetes Christi; sie ist der Zweck und die Frucht des ihr verheißenen immerwährenden Beistandes des Heiligen Geistes.

Joh. 17, 20—23. 1 Kor. 12, 12. 13. Eph. 4, 1—4 und andere Stellen siehe oben § 127, 4. Vgl. § 129, 3.

Die schönen Erörterungen des hl. Ignatius, Tertullians, der hll. Cyprian und Irenäus über die Einheit der Kirche in der Lehre, im Gehorsam gegen die Hierarchie und im Cultleben siehe oben S. 29. 675. 731.

Ueber die Glaubenseinheit der Kirche vgl. *Iren.*, Adv. haer. I, 10, 2: Hanc praedicationem cum acceperit, et hanc fidem quemadmodum praediximus, Ecclesia, et quidem in universum mundum disseminata, diligenter custodit, quasi unam domum inhabitans, et similiter credit iis, videlicet quasi unam animam habens et unum cor, et consonanter haec praedicat et docet et tradit, quasi unum possidens os. Nam etsi in mundo loquelae dissimiles sunt, sed tamen virtus traditionis una et eadem est. Et neque hae, quae in Germania sunt fundatae, ecclesiae aliter credunt aut aliter tradunt, neque hae quae in Hiberis sunt, neque hae quae in Celtis, neque hae quae in Oriente, neque hae quae in Aegypto, neque hae quae in Libya, neque hae quae in medio mundi constitutae; sed sicut sol, creatura Dei, in universo mundo unus et idem est, sic et lumen, praedicatio veritatis, ubique lucet et illuminat omnes homines, qui volunt ad cognitionem veritatis venire. Et neque is, qui valde praevalet in sermone ex iis, qui praesunt ecclesiis, alia, quam haec sunt, dicet (nemo enim super magistrum est), neque infirmus in dicendo deminorabit traditionem. Cum enim una et eadem fides sit, neque is, qui

multum de ea potest dicere, ampliat, neque is, qui minus, deminorat. *Aug.*, Enarr. in Ps. 44, n. 24: Vestitus reginae huius (Ecclesiae) quis est? Et pretiosus est et varius est: sacramenta doctrinae in linguis omnibus variis. Alia lingua Afra, alia Syra, alia Graeca, alia Hebraea, alia illa et illa; faciunt istae linguae varietatem vestis reginae huius. Quomodo autem omnis varietas vestis in unitate concordat, sic et omnes linguae ad unam fidem. In veste varietas sit, scissura non sit. . . . Quaelibet sit varietas linguarum, unum aurum praedicatur: non diversum aurum, sed varietas de auro. Eandem quippe sapientiam, eandem doctrinam et disciplinam omnes linguae praedicant. Enarr. in Ps. 85, n. 14: Antea gentes, multae gentes; modo una gens. Quare una gens? Quia una fides, quia una spes, quia una caritas, quia una exspectatio. Das gegentheilige Schauspiel bieten überall die häretischen Parteien dar. *Tert.*, De praescr. 41 (§ 137, 1); c. 42: De verbi autem administratione quid dicam, cum hoc sit negotium illis, non ethnicos convertendi, sed nostros evertendi? . . . Ita fit, ut ruinas facilius operentur stantium aedificiorum, quam exstructiones iacentium ruinarum. . . . Ceterum nec suis praesidibus reverentiam noverunt. Et hoc est, quod schismata apud haereticos fere non sunt, quia cum sint, non parent. Schisma est unitas ipsis. Mentior, si non etiam a regulis suis variant inter se, dum unusquisque proinde suo arbitrio modulatur, quae accepit, quemadmodum de arbitrio ea composuit ille, qui tradidit. Agnoscit naturam suam et originis suae morem profectus rei. *Hilar.*, De Trin. VII, 4: Haeretici igitur omnes contra Ecclesiam veniunt; sed dum haeretici omnes se invicem vincunt, nihil tamen sibi vincunt. Victoria enim eorum Ecclesiae triumphus ex omnibus est, dum eo haeresis contra alteram pugnat, quod in haeresi altera Ecclesiae fides damnat (nihil enim est, quod haereticis commune est): et inter haec fidem nostram, dum sibi adversantur, affirmant.

Jene Glaubenseinheit der Kirche wird dadurch nicht aufgehoben, daß nicht alle ihre Glieder in Bezug auf alle Glaubenswahrheiten (oder Sittenlehren) eine durchaus reine und in allem mit der Lehre der Kirche übereinstimmende Erkenntniß besitzen (*Aug.*, De Bapt. c. Don. III, 15, 20; siehe oben S. 791). Sie wird trotz dieser (unbewußten oder unfreiwilligen) Verschiedenheiten der Glaubenserkenntniß dadurch gewahrt, daß alle echten Glieder der Kirche der einen Lehrautorität derselben sich rückhaltlos unterwerfen und dadurch principiell den gleichen Glauben besitzen (unitas *formalis*), womit freilich von selbst auch eine weitreichende Uebereinstimmung in Bezug auf die Erkenntniß und Auffassung der einzelnen Glaubenspunkte (unitas *materialis*) gegeben ist.

Kleutgen, Theol. der Vorz. I, 127: „Allerdings ist die Einheit der Kirche im Glauben nicht nothwendig eine materiale; das heißt, damit die Kirche im Glauben einig sei, wird nicht erfordert, daß ihre Bekenner in allen und jeden religiösen Fragen dasselbe denken und sagen; aber sie ist nothwendig eine formale, das ist: alle, die zu ihr gehören, müssen das Princip der Einheit, ihr unfehlbares Lehramt, anerkennen. Wer von diesem Princip abfällt, der fällt auch von der Gemeinschaft der Gläubigen ab."

3. Mit der Einzigkeit der Kirche ist die Ausschließlichkeit derselben nothwendig gegeben. Wenn es nur eine von Christus gestiftete Kirche gibt, und wenn diese nach Gottes Absicht die Mittlerin des ewigen Heiles für alle Menschen sein soll, so kann das Heil (ordentlicherweise) nicht in einer andern

religiösen Gemeinschaft oder außerhalb der Kirche erlangt werden. Gleichwie allen Menschen die Erlösung von der Sünde und die ewige Seligkeit nur in Christo von Gott bereitet ist, so ist auch die von Christus gestiftete Kirche die einzige Heilsanstalt, durch deren Vermittlung der einzelne Mensch des in Christo ihm bereiteten Heiles theilhaftig werden kann. Nicht minder ist es Gottes ausgesprochener Wille, daß alle Menschen die in Christo ihnen dargebotenen Heilsgnaden ergreifen und zu diesem Zwecke der Kirche sich anschließen sollen. In diesem zweifachen Sinne ist der Satz zu verstehen: Extra Ecclesiam nulla salus.

Later. IV, c. 1 (§ 129, 1). Prof. fidei ab *Innoc. III.* Waldens. praescr.: Corde credimus et ore confitemur unam Ecclesiam non haereticorum, sed sanctam Romanam, catholicam et apostolicam, extra quam neminem salvari credimus. *Pius IX.,* Alloc. 9. Dec. 1854 (§ 124, 2 c). Conc. Prov. Col. P. I, c. 26: Nulla religioni christianae perniciosior est sententia quam illa, quae statuit, perinde esse, quam quis eiusdem formam seu societatem religiosam amplectatur aut profiteatur. Eo enim illa valet sententia, ut aut Deo praecipienti obsequendum aut religionem christianam revelatam esse negetur. . . . Cum Christus sua ipsius Apostolos instruxerit potestate ad fidem praedicandam, Sacramenta administranda, homines in salutis via ducendos, et hanc in Ecclesia potestatem perpetuam esse voluerit: dubium esse nequit, quin is, qui cognitae potestati se subducit ac reluctatur, in re gravissima Christo ipsi oboedientiam deroget. Qui vero rebellis exsistit Deo, quam salutis spem, nisi resipiscit, habebit? Et sane Christus non ut suos agnoscere potest illos, qui ipsius doctrinam, Sacramenta et mandata respuunt; aeternae potius damnationis sententiam in omnes, qui non essent credituri, pronuntiatam legimus. Syll. prop. 15: Liberum cuique homini est eam amplecti ac profiteri religionem, quam rationis lumine quis ductus veram putaverit. Prop. 16: Homines in cuiusvis religionis cultu viam aeternae salutis reperire aeternamque salutem assequi possunt. Prop. 17: Saltem bene sperandum est de aeterna illorum omnium salute, qui in vera Christi Ecclesia nequaquam versantur. Vgl. oben § 127. 129.

Marc. 16, 16 (§ 147, 6 a). Joh. 10, 9: Ego sum ostium: per me si quis introierit, salvabitur, et ingredietur et egredietur, et pascua inveniet. Ebd. 14, 5: Ego sum via et veritas et vita: nemo venit ad Patrem nisi per me. Apg. 4, 12: Et non est in alio aliquo salus. Non enim aliud nomen est sub coelo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri. Matth. 18, 17: Si autem Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus. Gal. 1, 8: Sed licet nos, aut Angelus de coelo evangelizet vobis, praeterquam quod evangelizavimus vobis, anathema sit. Tit. 3, 10: Haereticum hominem post unam et secundam correptionem devita; (11) sciens, quia subversus est, qui eiusmodi est, et delinquit, cum sit proprio iudicio condemnatus. Andere Beweisstellen siehe oben S. 680. 731. Die Zeugnisse der Tradition siehe S. 675. 731 f.

So unwandelbar die Kirche die obigen Sätze an sich oder nach ihrer objectiven und allgemeinen Geltung allzeit festgehalten hat, ebenso bestimmt hat sie anderseits erklärt, daß es einen unverschuldeten Irrthum und eine unzurechenbare Unwissenheit in Bezug auf die einzig wahre Religion und Kirche gebe, und daß Gott allein das Urtheil darüber zustehe, ob und inwieweit diejenigen, welche nicht

zur Gemeinschaft der Kirche gehören, deshalb mit Schuld behaftet und vom ewigen Heile ausgeschlossen seien.

Vgl. oben die Lehre von der Universalität der Gnade (§ 124, 2 c) und die Unterscheidung der innern und der äußern Seite der kirchlichen Gemeinschaft (S. 670).

Pius IX., Alloc. cit. (§ 124, 2 c): Nunc vero quis tantum sibi arroget, ut huiusmodi ignorantiae designare limites queat iuxta populorum, regionum, ingeniorum aliarumque rerum tam multarum rationem et varietatem. Conc. Prov. Col. l. c.: Quam certo autem Ecclesia pronuntiat non esse salutem illis, qui Ecclesiam veram cognitam non sequuntur, tam certo etiam Deo, qui solus singulorum corda scrutatur, iudicium de eorum, qui errant, culpa committit.

Bellarm. l. c. III, 3: Respondeo igitur, quod dicitur, extra Ecclesiam neminem salvari, intelligi debere de iis, qui neque re ipsa, nec desiderio sunt de Ecclesia, sicut de Baptismo communiter loquuntur theologi. . . . Neque repugnat similitudo arcae Noë, extra quam nemo salvabatur, etiamsi voto in ea fuisset: nam similitudines non in omnibus conveniunt. Quocirca 1 Petr. 3, 21 Baptismus comparatur arcae Noë, et tamen constat sine Baptismo in re aliquos salvari.

Man beachte auch Vatic. Sess. 3, c. 3: Quoniam vero sine fide impossibile est placere Deo et ad filiorum eius consortium pervenire, ideo nemini umquam sine illa contigit iustificatio, nec ullus, nisi in ea perseveraverit usque in finem, vitam aeternam assequetur. Ut autem officio . . . (§ 128, 3). Cui quidem testimonio efficax subsidium accedit ex *superna virtute.* Etenim benignissimus Dominus et errantes gratia sua excitat atque adiuvat, ut ad agnitionem veritatis venire possint; et eos, quos de tenebris transtulit in admirabile lumen suum, in hoc eodem lumine ut perseverent, gratia sua confirmat, non deserens, nisi deseratur. Quocirca *minime par est conditio eorum,* qui per coeleste fidei donum *catholicae adhaeserunt,* atque eorum, qui ducti opinionibus humanis *falsam religionem sectantur;* illi enim, qui fidem sub Ecclesiae magisterio susceperunt, *nullam umquam habere possunt iustam causam mutandi aut in dubium fidem eandem revocandi.* Vgl. *Granderath* l. c. p. 61 sqq.

§ 158.

Heiligkeit, Katholicität, Apostolicität der Kirche.

1. Die Heiligkeit ist in mehrfachem Sinne eine wesentliche Eigenschaft der Kirche. Vollkommenste Heiligkeit, d. i. Reinheit und Gottgefälligkeit, eignet ihr vermöge ihres Ursprunges und ihres Zweckes. Sie ist eine unmittelbare Schöpfung Gottes und zu dem Zwecke ins Dasein gerufen, um die gefallene Menschheit durch Entsündigung und Heiligung ihrem übernatürlichen Endziele entgegenzuführen (§ 128. 129). Heilig sind auch ihrem Wesen nach die der Kirche zur Erfüllung jenes Zweckes von Christus anvertrauten übernatürlichen Mittel der Wahrheit und der Gnade (§ 129. 137). Der Heilige Geist selbst ist vermöge der von ihm gespendeten Gnaden das innere Lebensprincip der Kirche (§ 113. 118), durch welches sie mit Christus,

als ihrem Haupte, unzertrennlich verbunden ist. Heilig ist die Kirche auch aus dem Grunde, weil sie alle Gläubigen zu einem heiligen Leben beruft, und weil die göttliche Kraft ihres Wirkens zu allen Zeiten in der persönlichen Heiligkeit vieler ihrer Glieder, welche durch deren heroische Tugendübung und durch die ihnen von Gott verliehenen Charismen oder Wundergaben unzweideutig erwiesen wurde, im hellsten Glanze erstrahlte.

Cat. Rom. l. c. q. 13: Altera proprietas Ecclesiae est, ut sit sancta; quod a principe Apostolorum accepimus eo loco: *Vos autem genus electum, gens sancta* (1 Petr. 2, 9). Appellatur autem sancta, quod Deo consecrata dedicataque sit. . . . Nec mirum cuiquam videri debet, Ecclesiam dici sanctam, tametsi multos peccatores continet. Sancti enim vocantur fideles, qui populus Dei effecti sunt, quive se fide et Baptismate suscepto Christo consecrarunt, quamquam in multis offendunt, et quae polliciti sunt, non praestant; quemadmodum etiam, qui artem aliquam profitentur, etsi artis praecepta non servent, nomen tamen artificum retinent. . . . Sancta etiam dicenda est, quod veluti corpus cum sancto capite Christo Domino, totius sanctitatis fonte, coniungitur, a quo Spiritus Sancti charismata et divinae bonitatis divitiae diffunduntur. . . . Accedit etiam, quod sola Ecclesia legitimum sacrificii cultum et salutarem habet Sacramentorum usum, per quae tamquam efficacia divinae gratiae instrumenta Deus veram sanctitatem efficit, ita ut quicumque vere sancti sunt, extra hanc Ecclesiam esse non possint.

Eph. 5, 25—28 (S. 934); 1, 3. 4 (S. 424). Tit. 2, 14 (S. 518). Matth. 5, 48: Estote ergo vos perfecti, sicut et Pater vester coelestis perfectus est. 1 Thess. 4, 3: Haec est enim voluntas Dei, sanctificatio vestra. Vgl. die § 113 u. 118 citirten Stellen.

Ign. M., Smyrn. Prooem. *Cypr.,* De un. Eccl. 6: Adulterari non potest sponsa Christi, incorrupta est et pudica. . . . Haec nos Deo servat, haec filios regno, quos generavit, assignat. *Aug.,* De fide et symb. 10, 21: Credimus et sanctam Ecclesiam, utique catholicam. Nam et haeretici et schismatici congregationes suas ecclesias vocant. Sed haeretici de Deo falsa sentiendo ipsam fidem violant; schismatici autem discissionibus iniquis a fraterna caritate dissiliunt, quamvis ea credant, quae credimus. Quapropter nec haeretici pertinent ad Ecclesiam catholicam, quae diligit Deum; nec schismatici, quoniam diligit proximum; et ideo peccatis proximi facile ignoscit, quia sibi precatur ignosci ab illo, qui nos reconciliavit sibi, delens omnia praeterita et ad vitam novam nos vocans. Vgl. die Schilderung der Heiligkeit der Anachoreten und anderer kirchlichen Stände *Aug.,* De mor. Eccl. cath. et de mor. Man. I, 31—33.

Die Unheiligkeit einzelner Glieder kann der Kirche die ihrem Wesen nach ihr innewohnende Heiligkeit nicht rauben. Vgl. oben S. 669 ff. *Aug.* l. c. 34, 76: Nunc vos illud admoneo, ut aliquando Ecclesiae catholicae maledicere desinatis, vituperando mores hominum, quos et ipsa condemnat, et quos quotidie tamquam malos filios corrigere studet. Sed quicumque illorum bona voluntate Deique auxilio corriguntur, quod amiserant peccando, poenitendo recuperant. Qui autem voluntate mala in pristinis vitiis perseverant, aut etiam addunt graviora prioribus, in agro quidem Domini sinuntur esse, et cum bonis seminibus crescere, sed veniet tempus, quo zizania separentur. Aut si iam propter ipsum christianum nomen magis in palea quam in spicis

esse arbitrandi sunt, veniet etiam, qui aream purget et a frumentis paleam separet, et singulis partibus pro suo cuiusque merito, quod oportet, summa aequitate distribuat. Vgl. Specht a. a. O. S. 288 ff.

2. Katholisch (allgemein) ist die Kirche vermöge ihres Wesens und der ihr anvertrauten Gnadenmittel; denn sie ist die einzige und schlechthin vollkommene Form und Erscheinungsweise der christlichen Religion; durch sie wird alle Wahrheit und alle Gnade, welche Christus der heilsbedürftigen Menschheit gebracht und bereitet hat, bewahrt und ausgespendet. Sie ist katholisch, weil ihre Sendung sich auf alle Zeiten und alle Völker der Erde erstreckt; weil in gewissem Sinne alle Gerechten aller Zeiten (sei es der Hoffnung nach oder vermöge ihres innern Glaubens und Gnadenlebens) zu ihr gehörten und gehören werden (S. 670. 685); weil endlich ihre Wirksamkeit Himmel und Erde umfaßt.

Vgl. oben § 129 (S. 684). Cat. Rom. l. c. q. 14: Tertia proprietas Ecclesiae ea est, ut catholica, nempe universalis vocetur; quae appellatio vere illi tributa est, quoniam, ut testatur s. Augustinus (Serm. 242) *a solis ortu usque ad occasum unius fidei splendore diffunditur.* Neque enim, ut in humanis rebus publicis aut haereticorum conventibus, unius tantum regni terminis, aut uno hominum genere Ecclesia definita est; verum omnes homines, sive illi barbari sint sive Scythae, sive servi sive liberi, sive masculi sive feminae, caritatis sinu complectitur. . . . Praeterea omnes fideles, qui ab Adam in hunc usque diem fuerunt, quive futuri sunt, quamdiu mundus exstabit, veram fidem profitentes, ad eandem Ecclesiam pertinent. . . . Universalis etiam ob eam causam dicitur, quod omnes, qui salutem aeternam consequi cupiunt, eam teneri et amplecti debeant, non secus ac qui *arcam, ne diluvio perirent, ingressi sunt.*

Vgl. § 129, 3—5 (S. 684 ff.). Matth. 28, 18—20. Apg. 1, 8 und andere Stellen siehe S. 680. 734. Kol. 1, 18—20. Eph. 1, 10 (S. 424). Vgl. dazu *Aug.*, Enchirid. 61 (S. 528).

Ign. M., Smyrn. 8: „Wo also der Bischof erscheint, dort sei auch die Gemeinde, gleichwie wo Christus Jesus, dort die katholische Kirche.“ Vgl. Nirschl, Die Theologie des hl. Ignatius S. 40.

Cypr., De un. Eccl. 5 (S. 676). *Aug.*, Enarr. in Ps. 62, n. 2: Non solum autem fideles qui modo sunt, sed et qui fuerunt ante nos, et qui post nos futuri sunt usque in finem saeculi, omnes ad corpus eius pertinent, cuius corporis ipse caput est, qui ascendit in coelum. De vera rel. 7, 12: Tenenda est nobis christiana religio, et eius Ecclesiae communicatio, quae catholica est et catholica nominatur non solum a suis, verum etiam ab omnibus inimicis. Velint nolint enim ipsi quoque haeretici et schismatum alumni, quando non cum suis, sed cum extraneis loquuntur, catholicam nihil aliud quam catholicam vocant. Non enim possunt intelligi, nisi hoc eam nomine discernant, quo ab universo orbe nuncupatur. Andere Aussprüche siehe S. 675 f. 685. Vgl. R. Söder, Der Begriff der Katholicität der Kirche und des Glaubens nach seiner geschichtlichen Entwicklung. Würzb. 1881. Specht a. a. O. S. 251.

3. Die Kirche besitzt die Eigenschaft der Apostolicität, weil sie, von den Aposteln gegründet, die von ihnen überkommene innere und äußere Organisation (Lehre, Gnadenmittel, Verfassung) unversehrt bewahrt hat

und allzeit bewahren wird; weil insbesondere dem Episkopate, mit Einschluß des Primates, kraft der von Anfang an ununterbrochen fortlaufenden rechtmäßigen Succession der göttlich-apostolische Ursprung und damit zugleich die göttlich-apostolische Sendung nachweislich zukommt. Apostolisch ist die Kirche vor allem auch darum, weil sie durch den Primat des Papstes mit Petrus und seinem bischöflichen Stuhle zu Rom untrennbar verbunden ist. Sie heißt aus diesem Grunde auch die römische Kirche.

Cat. Rom. l. c. q. 15: Sed ex origine etiam, quam revelata gratia ab Apostolis ducit, Ecclesiae veritatem agnoscimus; siquidem eius doctrina veritas est, non recens, neque nunc primum orta, sed ab Apostolis iam olim tradita et in orbem terrarum disseminata. . . . Quare, ut omnes intelligerent, quaenam esset Ecclesia catholica, Patres in symbolo illud divinitus addiderunt: *Apostolicam*. Etenim Spiritus Sanctus, qui Ecclesiae praesidet, eam non per aliud genus ministrorum, quam per apostolicum gubernat, qui Spiritus primum quidem Apostolis tributus est, deinde vero summa Dei benignitate semper in Ecclesia mansit.

Die nähere Erklärung und Begründung obiger Sätze siehe oben § 7 ff. § 131. 132 ff. 135. 137.

Dritte Hauptabtheilung.

Die Lehre von der Vollendung oder die Eschatologie.

§ 159.

Vorbemerkungen.

1. Im Unterschiede von den reinen Geistern, welche alsbald nach ihrer Erschaffung auf Grund eines einzigen freien Willensactes in einen ewig unwandelbaren Zustand der Glückseligkeit einerseits und der Verdammniß andererseits von Gott versetzt wurden, soll die Menschheit, und mit ihr die ganze irdische Schöpfung, nach Gottes Rathschlüssen auf dem Wege einer lange dauernden Entwicklung ihrer ewigen Vollendung entgegengeführt werden. Dieses göttliche Weltgesetz tritt namentlich seit dem Sündenfall klar hervor in der stufenweise fortschreitenden Vorbereitung des Erlösungswerkes und sodann in dem allmählichen Ausbau des sichtbaren Gottesreiches auf Erden, der heiligen Kirche, durch welches allen Geschlechtern der Menschen und allen Völkern der Erde im Verlaufe der Zeiten die Gnaden der Erlösung vermittelt werden sollen.

Die Dauer dieser irdischen Entwicklungsperiode der Menschheit ist ein in den ewigen Rathschlüssen Gottes verborgenes Geheimniß. Nur das ist uns geoffenbart, daß sie ihren Abschluß in einer letzten, der ganzen Welt bestimmten Offenbarung Gottes, dem allgemeinen Weltgericht, finden wird. Durch

dieses Gericht sollen der ganzen Menschheit ihre ewigen Geschicke zugetheilt werden; der ganze Mensch soll dadurch nach Leib und Seele die seiner sittlichen Entwicklung entsprechende ewige Vergeltung empfangen. Darum wird demselben die allgemeine Auferstehung der Todten vorausgehen. Der Träger dieser letzten Offenbarung Gottes wird der verherrlichte Gottmensch sein (siehe § 112, 1), welcher zum zweitenmal in sichtbarer Erscheinung als Weltrichter und als Vollender aller Dinge von Gott zu den Menschen wird gesandt werden.

2. Wie die Menschheit im ganzen, so ist auch der einzelne Mensch in seinem persönlichen sittlich-religiösen Leben dem Gesetze der Entwicklung und allmählichen Vollendung unterworfen. Dieses Gesetz scheidet sein gesammtes Dasein und Leben in eine irdische Periode des Hinstrebens oder Wandelns zu seinem ewigen Endziele (status *viae* seu *viatoris*) und in eine jenseitige Periode ewiger Vollendung (status *termini* seu *comprehensoris*). Letztere ist, je entsprechend der diesseitigen freien Selbstbestimmung des Menschen, entweder eine ewige Vollendung in der Anschauung und im glückseligen Besitze Gottes (der Himmel) oder eine endgültige Vollendung in der Sünde und demgemäß ein Strafzustand ewiger Verdammniß (die Hölle). Die Grenze zwischen den beiden genannten Perioden bildet der Tod als Abschluß des status viatoris. Die Entscheidung über die jenseitigen Geschicke des einzelnen Menschen vollzieht sich in Form eines an den Tod sich anschließenden göttlichen Gerichtes (das besondere Gericht). Die in Gott Vollendeten gelangen auf Grund dieses Gerichtes entweder sofort (der Seele nach) zum Besitze der himmlischen Seligkeit, oder sie werden, wenn noch irgend welche zeitliche Strafschuld oder läßliche Sünde ihnen anhaftet, dem Reinigungsorte zum Zwecke vollkommener Läuterung zeitweilig überwiesen.

3. Aus diesen Andeutungen ergibt sich der Inhalt und die Eintheilung des vorliegenden Lehrstückes. Die Lehre von der Vollendung des Einzelmenschen oder von der besondern Vollendung hat den Tod und das besondere Gericht, sodann die jenseitigen Zustände, den Himmel, den Reinigungsort und die Hölle, zum Gegenstande. Die Lehre von der allgemeinen Vollendung hat die Wiederkunft Christi (Parusie) nebst den sie einleitenden Ereignissen, die allgemeine Auferstehung, das Weltgericht und das Weltende in Betracht zu ziehen.

Die in der Ueberschrift gewählten Bezeichnungen des vorliegenden Lehrstückes sind beide biblisch begründet. Die Heilige Schrift redet von einer Vollendung der Welt (consummatio saeculi) bei der Wiederkunft Christi, ebenso auch von den „letzten Dingen" (τὰ ἔσχατα) des Menschen und von den „letzten Tagen und Zeiten" (ἔσχαται ἡμέραι, ἔσχατοι καιροί) sowohl der vorchristlichen als der christlichen Weltperiode.

Ueber die hohe Bedeutung der hier zu erörternden Glaubenswahrheiten für das sittliche Leben des Menschen vgl. Eccli. 7, 40: In omnibus operibus memorare novissima tua, et in aeternum non peccabis. Cat. Rom. P. I, c. 8, q. 10: Ac profecto vix quisquam adeo praeceps in scelera feretur, quem illa cogi-

tatio ad pietatis studium non revocet, fore aliquando, ut ei apud iustissimum iudicem omnium non solum factorum dictorumque, sed occultissimarum etiam cogitationum ratio reddenda et pro meritis poena persolvenda sit. Iustus vero ad colendam iustitiam magis ac magis incitetur, ac summa laetitia efferatur necesse est, quamvis etiam in egestate, infamia, cruciatibus vitam degat, cum animum ad eum diem refert, quo post aerumnosae huius vitae certamina victor universis hominibus audientibus declarabitur; et divinis, atque illis quidem aeternis honoribus, in coelestem patriam receptus, afficietur. Vgl. W. Schneider, Das andere Leben (4. Aufl. Paderborn 1896) S. 1—63.

Erstes Kapitel.

Die besondere Vollendung.

§ 160.

Der Tod.

1. Der leibliche oder physische Tod ist, seinem Wesen nach betrachtet, die Trennung der Seele und des Leibes oder die Auflösung der menschlichen Natur in ihre beiden wesentlichen Bestandtheile. Die Heilige Schrift bezeichnet ihn seiner sittlich-religiösen Bedeutung nach als Rückkehr der Seele zu Gott und des Leibes zum Staube der Erde; als Lebensende oder Abreise aus diesem Leben, als Befreiung der Seele aus dem irdischen Gezelt (des Leibes). Wenn sie ihn ein „Entschlafen" des Menschen nennt, so soll damit nur, wie auch im profanen Sprachgebrauche, die äußere Erscheinung des entseelten Körpers bildlich bezeichnet, keineswegs aber gesagt werden, daß die Seele einem schlafähnlichen Zustande der Bewußtlosigkeit beim Tode verfalle.

Phil. 1, 23: Coarctor autem e duobus: desiderium habens *dissolvi*, et esse cum Christo, multo magis melius; (24) permanere autem in carne, necessarium propter vos. 2 Tim. 4, 6: Ego enim iam delibor, et tempus *resolutionis* meae instat.

Aug., Civ. XIII, 6: Quapropter quod attinet ad corporis mortem, id est, separationem animae a corpore, cum eam patiuntur, qui morientes appellantur, nulli bona est. Habet enim asperum sensum et contra naturam vis ipsa qua utrumque divellitur, quod fuerat in vivente coniunctum atque consertum, quamdiu moratur, donec omnis adimatur sensus, qui ex ipso inerat animae carnisque complexu. Vgl. ibid. c. 2 (S. 357). Diese Definition des Todes findet sich oft bei den heiligen Vätern (vgl. *Ginella*, De notione atque origine mortis [Vratisl. 1868] p. 9). Sie ist mit der kirchlichen Lehre von der Seele als Lebensprincip des Leibes (§ 80, 2) nothwendig gegeben.

Auf die Geschichte der Erschaffung des Menschen (1 Mos. 2, 7; 3, 19) weist hin die Beschreibung des Todes Eccl. 12, 1. 7: Memento creatoris tui in diebus iuventutis tuae, antequam . . . revertatur pulvis in terram suam, unde erat, et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum.

Weish. 3, 1: Iustorum autem animae in manu Dei sunt, et non tanget illos tormentum mortis. (2) Visi sunt oculis insipientium mori, et aestimata est afflictio exitus illorum, (3) et quod a nobis est iter, exterminium; illi autem sunt in pace. (4) Etsi coram hominibus tormenta passi sunt, spes illorum immortalitate plena est. 2 Kor. 5, 1: Scimus enim, quoniam, si terrestris domus nostra huius habitationis dissolvatur, quod aedificationem ex Deo habemus, domum non manufactam, aeternam in coelis.

Schon aus diesen Stellen erhellt, daß die Seele nach der Trennung vom Leibe ihr bewußtes, persönliches Dasein und Leben bewahrt. Noch bestimmter ist diese Thatsache verbürgt durch die geoffenbarten Glaubenswahrheiten vom besondern Gerichte und der sich daran anschließenden jenseitigen Vergeltung. Die Lehre vom „Seelenschlafe" der Abgeschiedenen hat die Kirche wenigstens indirect verworfen, indem sie die eben genannten Glaubenswahrheiten definirte. Jener Irrlehre huldigten die Nestorianer (*Euseb.*, Hist. eccl. VI, 37. *Aug.*, Haer. 83), später einzelne Wiedertäufer; auch in der neuern Zeit wurde sie von protestantischen Theologen vertreten. Vgl. Klee, Dogmengesch. II, 316. (Hagenbach,) Lehrbuch der Dogmengesch. (5. Aufl.) S. 654. 740. Siehe unten § 161, 2. Atzberger, Die christl. Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testamente (Freiburg 1890) S. 212. W. Schneider a. a. O. S. 193 ff. 377 ff.

Im übertragenen Sinne dient der Ausdruck „Tod" in der Heiligen Schrift und im kirchlichen Sprachgebrauche zur Bezeichnung des sittlichen Zustandes des unerlösten oder in schwere Sündenschuld verstrickten Menschen (das Gegenbild des übernatürlichen, durch die heiligmachende Gnade bewirkten „Lebens", siehe § 118); sowie zur Bezeichnung der ewigen Verdammniß (das Gegenbild des ewig glückseligen Lebens in Gott, siehe § 162). Letztere heißt auch der zweite oder der ewige Tod.

Vgl. z. B. Röm. 8, 13: Si enim secundum carnem vixeritis, moriemini; si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis. Ebd. 6, 21: Quem ergo fructum habuistis tunc in illis, in quibus nunc erubescitis? Nam finis illorum mors est. (22) Nunc vero liberati a peccato, servi autem facti Deo, habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam aeternam. (23) Stipendia enim peccati mors; gratia autem Dei vita aeterna in Christo Iesu, Domino nostro. Vgl. Gal. 6, 8 (Simar, Die Theol. des hl. Paulus [2. Aufl.] S. 63 ff.). Apok. 20, 14: Et infernus et mors missi sunt in stagnum ignis; haec est mors secunda.

Aug., Op. imp. c. Iul. VI, 31: Quamvis ergo multae mortes inveniantur in Scripturis, duae tamen sunt praecipuae, prima et secunda; prima est, quam peccando intulit primus homo; secunda est, quam iudicando illaturus est secundus homo. Civ. XIII, 2 (S. 357); c. 11, 2: Illa enim (mors) est gravior, et omnium malorum pessima, quae non fit separatione animae et corporis, sed in aeternam poenam potius utriusque complexu. Ibi e contrario non erunt homines ante mortem atque post mortem, sed semper in morte; ac per hoc numquam viventes, numquam mortui, sed sine fine morientes. Numquam enim erit homini peius in morte, quam ubi erit mors ipsa sine morte.

2. Daß die ganze Menschheit ausnahmslos der Nothwendigkeit des leiblichen Todes unterworfen sei, ist in gewissem Sinne eine Erfahrungsthatsache. Die Offenbarung bestätigt das Vorhandensein dieses allgemeinen Todesgesetzes, indem sie zugleich den Ursprung desselben aufdeckt. Wiewohl der Tod an sich eine natürliche, mit dem Wesen der menschlichen Natur nothwendig

gegebene Erscheinung ist, so besitzt derselbe doch in der thatsächlichen Weltordnung den Charakter einer über die Menschheit um der ersten Sünde willen von Gott verhängten Strafe.

S. Thom. 2, 2, q. 164, a. 1 ad 1: *Naturalis* est (mors) propter conditionem materiae, et est *poenalis* propter amissionem divini beneficii praeservantis a morte.

Die Erklärung und Begründung dieses Dogmas wurde in einem andern Zusammenhange bereits gegeben. Siehe oben § 85, 3; 87, 5.

Sofern das genannte Todesgesetz den Menschen vom ersten Augenblicke seines Lebens an mit unvermeidlicher Nothwendigkeit umstrickt, wird das Leben mit Recht ein beständiges Sterben oder Hineilen zum Tode genannt. Auch diesen Gedanken, nebst der Ungewißheit der Todesstunde anderseits, hat die christliche Ascetik stets in der wirksamsten Weise verwerthet, in schroffem Gegensatz zu den Verirrungen der heidnischen Lebensanschauung (Epikuräismus, Apathie, fatalistische Resignation u. dgl.).

Aug., Civ. XIII, 10: Ex quo enim quisque in isto corpore morituro esse coeperit, numquam in eo non agitur, ut mors veniat. Hoc enim agit eius mutabilitas toto tempore vitae huius (si tamen vita dicenda est), ut veniatur in mortem. . . . Quoniam quidquid temporis vivitur, de spatio vivendi demitur; et quotidie fit minus minusque, quod restat: ut omnino nihil sit aliud tempus vitae huius, quam cursus ad mortem, in quo nemo vel paululum stare vel aliquanto tardius ire permittitur; sed omnes urgentur pari motu, nec diverso impelluntur accessu. . . . Numquam igitur in vita homo est, ex quo est in corpore isto moriente potius quam vivente, si et in vita et in morte simul non potest esse. Vgl. die schöne kirchliche Sequenz (von Notker Balbulus, 9. Jahrh.): Media vita in morte sumus; quem quaerimus adiutorem, nisi te, Domine, qui pro peccatis nostris iuste irasceris? In te speraverunt patres nostri, speraverunt et liberasti eos. Sancte Deus! Ad te clamaverunt patres nostri, clamaverunt et non sunt confusi. Sancte fortis! Ne despicias nos in tempore senectutis, cum defecerit virtus nostra, ne derelinquas nos. Sancte et misericors Salvator, amarae morti ne tradas nos. *Greg. M.,* In Evang. hom. 13: Horam vero ultimam Dominus noster idcirco voluit nobis esse incognitam, ut semper possit esse suspecta; ut, dum illam praevidere non possumus, ad illam sine intermissione praeparemur. Proinde, fratres mei, in conditione mortalitatis vestrae mentis oculos figite; venienti vos iudici per fletus quotidie et lamenta praeparate. Et cum certa mors maneat omnes, nolite de temporalis vitae providentia incerta cogitare. Terrenarum rerum vos cura non aggravet. Quantislibet enim auri et argenti molibus circumdetur, quibuslibet pretiosis vestibus induatur caro, quid est aliud quam caro? Nolite ergo attendere quid habetis, sed quid estis. . . . Quia igitur momentis suis horae fugiunt, agite, fratres carissimi, ut in boni operis mercede teneantur. . . . Quia ergo et venturae mortis tempus ignoramus, et post mortem operari non possumus, superest, ut ante mortem tempora indulta rapiamus. Sic enim, sic mors ipsa cum venerit, vincetur, si priusquam veniat, semper timeatur.

Der Strafcharakter des Todes tritt auch in der natürlichen Furcht des Menschen vor demselben hervor. *Aug.,* Op. imp. c. Iul. II, 186: Si mors poenalis non est, quae a corpore animam separat, cur eam timet natura? . . . Quid

causae est, ut infans, ubi paululum ab infantia progredi coeperit, iam formidet occidi? Cur non ita ut in somnum, sensus est proclivis in mortem? . . . Si ergo frustra mors timetur, ipse timor eius est poena; si autem anima separari a corpore naturaliter non vult, ipsa mors poena est, quamvis eam in usum bonum gratia divina convertat. Freilich soll damit nicht geleugnet werden, daß der Mensch auch von Natur, abgesehen von der Sündenstrafe, einen natürlichen Widerwillen gegen den Tod gehabt haben würde (*Aug.*, Serm. 172 [al. 32], de verb. Ap. 1, 1: Mortem quippe horret non opinio, sed natura. Vgl. 2 Kor. 5, 4 und den „Todeskampf" des sündelosen Erlösers Luc. 22, 40 ff.) und daß die Gnade auch in diesem Punkte die Schwachheit der Natur mehr oder minder zu überwinden vermöge. (Die heiligen Martyrer. Vgl. auch Röm. 7, 14. Phil. 1, 23.)

Eine Ausnahme von dem allgemeinen Todesgesetze scheint in Bezug auf Henoch und Elias eingetreten zu sein, insofern dieselben dem diesseitigen Leben entrückt wurden, ohne zuvor dem Tode ihren Tribut gezahlt zu haben.

Ueber Henoch siehe 1 Mos. 5, 24: Ambulavit cum Deo (d. h. er war Gott wohlgefällig in seinem sittlichen Wandel; vgl. ebd. 17, 1; 24, 10. Eccli. 44, 16. Hebr. 11, 5), et non apparuit, quia tulit eum (LXX: μετέθηκεν) Deus. Eccli. 44, 16: Henoch placuit Deo et translatus est in paradisum, ut det gentibus poenitentiam (καὶ μετετέθη ὑπόδειγμα μετανοίας ταῖς γενεαῖς). Hebr. 11, 5: Fide Henoch translatus est, ne videret mortem, et non inveniebatur, quia transtulit illum Deus; ante translationem enim testimonium habuit placuisse Deo. Vgl. Atzberger a. a. O. S. 159.

Ueber die Himmelfahrt des Elias siehe 4 Kön. 2, 11. Eccli. 48, 19: Qui receptus es in turbine ignis, in curru equorum igneorum. (10) Qui scriptus es, in iudiciis temporum lenire iracundiam Domini, conciliare cor patris ad filium, et restituere tribus Iacob. Vgl. Mal. 4, 5: Ecce, ego mittam vobis Eliam prophetam, antequam veniat dies Domini magnus et horribilis. (6) Et convertet cor patrum ad filios et cor filiorum ad patres eorum, ne forte veniam et percutiam terram anathemate (vgl. *Aug.*, Civ. XX, 29 und § 167).

An diese Stelle knüpft sich die altkirchliche Ueberlieferung, daß Elias und Henoch von Gott an einen unbekannten Ort lebend entrückt worden seien, jedoch vor dem Weltende auf Erden wiedererscheinen und (im Kampfe mit dem Antichrist) den Tod erleiden werden. Vgl. unten § 167. Inzwischen ist ihr von Gott auf wunderbare Weise erhaltenes Dasein ein Vorbild der ewigen Unverweslichkeit, welche dereinst den vom Tode Auferstandenen zu theil werden soll.

Iren., Adv. haer. V, 5, 1: Quapropter dicunt presbyteri, qui sunt Apostolorum discipuli, eos qui translati sunt (Henoch et Elias), illuc (in das irdische Paradies) translatos esse, . . . et ibi manere eos, qui translati sunt, usque ad consummationem, coauspicantes incorruptelam. *Tert.*, De an. 50: Translatus est Henoch et Elias, nec mors eorum reperta est, dilata scilicet. Ceterum morituri reservantur, ut antichristum sanguine suo exstinguant. De resurr. carn. 58: Quod hodie Enoch et Elias nondum resurrectione dispuncti, quia nec morte functi, qua tamen de orbe translati et hoc ipso iam aeternitatis candidati, ab omni vitio et ab omni damno et ab omni iniuria et contumelia immunitatem carnis ediscunt: cuinam fidei testimonium signant, nisi qua credi oportet haec futurae integritatis esse documenta? *Aug.*, Serm. 299 (de natal. Ap. Petri et Pauli 5), 11: Vivunt Enoch et Elias; translati sunt, ubicumque sint, vivunt. Et si non fallitur quaedam ex scripturis Dei coniectura fidei, morituri sunt. Commemorat enim Apocalypsis (11, 7) quosdam

duos mirabiles prophetas eosdemque morituros et in conspectu hominum resurrecturos et ascensuros ad Dominum, et intelliguntur ipsi Enoch et Elias, quamvis illic nomina eorum taceantur. Vgl. De Gen. ad lit. IX, 6, 11. Auch selbst dann, wenn den beiden Genannten der Tod nicht bevorstünde, würden die Pelagianer diese Ausnahmen nicht zu Gunsten ihrer Lehre geltend machen können. *Aug.*, Ep. 193, 3, 5: Ut enim omittam, quod ipsi quoque morituri postea perhibentur, sicut plerique exponunt Apocalypsim Ioannis de duobus illis prophetis, ... ut ergo hoc omittam, ista quaestione dilata, quomodolibet sese habeat, quid istos adiuvat, quaeso te? Neque enim hinc ostendunt, non propter peccatum homines secundum corpus mori. Nam si Deus, qui tam multis fidelibus suis donat ipsa peccata, voluit quibusdam etiam istam poenam donare peccati; qui nos sumus, qui respondeamus Deo, cur alius sic, alius autem sic?

Ueber die Frage, ob bei der Wiederkunft Christi auch die alsdann noch Lebenden den Tod erleiden werden, siehe § 168.

3. Mit dem Tode geht die Zeit der sittlichen Prüfung und Bewährung (der status *viatoris*) für den Menschen auf ewig zu Ende. Jenseits ist ihm weder die Möglichkeit des Verdienstes noch auch die des Mißverdienstes geboten. Der sittliche Zustand, in welchem er im Augenblicke des Todes erfunden wird, ist allein für die ewige göttliche Vergeltung maßgebend. Den origenistischen Irrthum, daß auch jenseits die Gerechten wieder von Gott abfallen und die Verdammten sich wieder bekehren könnten, hat die Kirche auf der Synode zu Konstantinopel (543) verworfen. Schrift und Tradition bezeugen obiges Dogma aufs bestimmteste.

Syn. Conc. c. Orig. can. 5 (§ 75, 4). Andere indirecte Lehrentscheidungen siehe § 161, 2.

Eccli. 14, 17: Ante obitum tuum operare iustitiam, quoniam non est apud inferos invenire cibum. Ebd. 18, 22: Non impediaris orare semper, et ne verearis usque ad mortem iustificari, quoniam merces Dei manet in aeternum. Ebd. 11, 27. 28 (S. 990). 2 Kor. 5, 10: Omnes enim nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit (τὰ διὰ τοῦ σώματος scil. πεπραγμένα) sive bonum, sive malum. Auch wird auf die in Rede stehende Wahrheit von der kirchlichen Auslegung bezogen Eccl. 11, 3: Si ceciderit lignum ad austrum aut ad aquilonem, in quocumque loco ceciderit, ibi erit. Joh. 9, 4: Venit nox, quando nemo potest operari. Matth. 5, 25. 26 (§ 164).

Cypr., Ad Demetr. 25 (22): Quando istinc excessum fuerit, nullus iam poenitentiae locus est, nullus satisfactionis effectus. Hic vita aut amittitur aut tenetur. Vgl. De laps. 29 (S. 891). *Hilar.*, In Ps. 51, n. 23: Non enim confessio peccatorum nisi in huius saeculi tempore est, dum voluntati suae unusquisque permissus est, et per vitae licentiam habet confessionis arbitrium. Decedentes namque de vita, simul et de iure decedimus voluntatis. Tunc enim ex merito praeteritae voluntatis lex iam constituta aut quietis aut poenae excedentium ex corpore suscipit voluntatem. *Aug.*, Enchir. 110: Quocirca hic omne meritum comparatur, quo possit post hanc vitam relevari quispiam vel gravari. Nemo se autem speret, quod hic neglexerit, cum obierit, apud Deum promereri. *Ioan. Damasc.*, De orth. fide II, 4 (S. 337). Siehe unten § 161.

Wie die menschliche Heilsordnung überhaupt dem freien Willen Gottes entsprungen ist, so kann auch dieses besondere Moment derselben nur aus einer Bestimmung des göttlichen Willens erklärt werden. An sich wäre es nicht undenkbar, daß die sittliche Prüfung und Entwicklung des Menschen auch im Jenseits noch fortdauerte. Siehe § 121, 2 b.

Ueber die Unwandelbarkeit des Willens in den Seligen des Himmels und in den Verdammten siehe unten § 162 und 163.

Ueber die Möglichkeit des Wiedererscheinens Verstorbener siehe *S. Thom.*, Suppl. 3, q. 69, a. 3: Aliquem exire de inferno vel de paradiso potest intelligi dupliciter: uno modo ita, quod simpliciter inde exeat, ut iam locus eius non sit paradisus vel infernus; et sic nullus inferno vel paradiso finaliter deputatus, inde exire potest. . . . Alio modo potest intelligi, ut exeant inde ad tempus; et in hoc distinguendum est, quid eis conveniat secundum legem naturae, et quid eis conveniat secundum ordinem divinae providentiae. . . . Secundum ergo naturalem cursum animae separatae propriis receptaculis deputatae, a conversatione viventium penitus segregantur. Non enim secundum cursum naturae homines in mortali carne viventes substantiis separatis immediate coniunguntur, cum omnis eorum cognitio a sensu oriatur; nec propter aliud a suis receptaculis eas exire conveniret, nisi ut rebus viventium interessent. Sed secundum dispositionem divinae providentiae aliquando animae separatae a suis receptaculis egressae conspectibus hominum praesentantur, sicut Augustinus (de cura pro mort. ger. 16) narrat de Felice martyre, qui civibus Nolanis visibiliter apparuit, cum a barbaris oppugnarentur. Et etiam credi potest, quod aliquando damnatis contingat, quod ad eruditionem hominum et terrorem permittuntur viventibus apparere; aut etiam ad suffragia expetenda, quantum ad illos, qui in purgatorio detinentur, ut per multa, quae in 4. Dialog. Gregorii c. 36. 40 et 55 narrantur, patet. Ibid. ad 3: Quamvis aliquando animae sanctorum vel damnatorum praesentialiter adsint, ubi apparent, non tamen credendum est hoc semper accidere. Aliquando enim huiusmodi apparitiones fiunt vel in dormiendo vel in vigilando, operatione bonorum vel malorum spirituum, ad instructionem vel deceptionem viventium, sicut etiam vivi homines aliquando aliis apparent et eis multa dicunt in somnis, cum tamen constet eos non esse praesentes, sicut Augustinus per multa exempla probat, in lib. de cura pro mort. ger. c. 11 et 12. Vgl. oben § 77, 2; 78, 2. Ueber 1 Kön. K. 28 (das Erscheinen Samuels zu Endor) vgl. *Hummelauer*, Commentar. in libr. Samuelis. Par. 1886. Zeitschr. für kathol. Theol. 1880, S. 662; 1881, S. 85.

§ 161.

Das besondere Gericht.

1. Sofort nach dem Tode wird die abgeschiedene Seele dem ihrer sittlichen Verfassung entsprechenden jenseitigen Zustande von Gott überwiesen (n. 2). Das dieser Ueberweisung zur Grundlage dienende göttliche Urtheil wird das besondere Gericht (iudicium *particulare*) genannt. Die Thatsächlichkeit eines solchen Gerichtes ist in der Offenbarung theils direct theils indirect durch den Hinweis auf die nach dem Tode stattfindende Vergeltung gelehrt (a).

Ueber die Form oder die nähern Umstände desselben kann nur aus der Natur der Sache einiges erschlossen werden (b).

a) Die (indirecten) kirchlichen Lehrentscheidungen siehe unten n. 2. Cat. Rom. P. I, c. 8, q. 3: Sed duo tempora . . . observanda sunt, in quibus unicuique necesse est in conspectum Domini venire et singularem cogitationum, actionum, verborum denique omnium rationem reddere, demumque iudicis praesentem subire sententiam. Primum est, cum unusquisque nostrum migrat e vita; nam statim ad Dei tribunal sistitur ibique de omnibus iustissima quaestio habetur, quaecumque aut egerit aut dixerit aut cogitarit umquam. Atque hoc privatum iudicium vocatur.

Eccl. 12, 1. 7 (S. 984). V. 13: Deum time et mandata eius observa, hoc est enim omnis homo; (14) et cuncta, quae fiunt, adducet Deus in iudicium pro omni errato, sive bonum sive malum illud sit (der Zusammenhang legt es hier wenigstens nahe, an ein beim Tode stattfindendes Gericht zu denken; vgl. 11, 9). Eccli. 11, 27: In die bonorum ne immemor sis malorum, et in die malorum ne immemor sis bonorum; (28) quoniam facile est coram Deo in die obitus retribuere unicuique secundum vias suas. (29) Malitia horae oblivionem facit luxuriae magnae et in fine hominis denudatio operum illius. Ebd. 14, 17; 18, 22 (S. 988). Die Parabel vom armen Lazarus und dem reichen Prasser (Luc. 16, 19 ff.) hat dieselbe Wahrheit zur Voraussetzung. Vgl. V. 22: Factum est autem, ut moreretur mendicus et portaretur ab Angelis in sinum Abrahae. Mortuus est autem et dives et sepultus est in inferno. Vgl. Luc. 23, 43. Apg. 1, 25. Siehe unten *Aug.*, De an. et eius orig. II, 4, 8. Ebenso lehrt der Apostel, für den Gerechten sei der Tod der Uebergang zum „Dasein bei Christus", d. h. zur himmlischen Seligkeit. Darin ist gleichfalls eine sofortige göttliche Entscheidung vorausgesetzt. Phil. 1, 23 (S. 984). 2 Kor. 5, 8: Audemus autem et bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore et praesentes esse ad Dominum. 1 Thess. 5, 10 (S. 994).

Hebr. 9, 27: Et quemadmodum statutum est hominibus semel mori, post hoc autem iudicium; (28) sic et Christus semel oblatus est ad multorum exhaurienda peccata; secundo sine peccato apparebit exspectantibus se in salutem. V. 27 wird nur von wenigen Exegeten (so auch vom hl. Thomas und Estius) auf das allgemeine Gericht, von den meisten hingegen sowie von vielen Vätern auf das besondere Gericht bezogen. Für diese Erklärung spricht, wie der Wortlaut, so auch der Zusammenhang. Christus ist durch sein einmaliges, die Sündenschuld aller Menschen tilgendes Opfer am Kreuze (sofort) in den Besitz seiner himmlischen Herrlichkeit gelangt. Darum vergleicht der Apostel dieses Geheimniß mit der für den Menschen von Gott bestimmten Heilsordnung. Gleichwie Tod und Gericht ein für allemal über das ewige Los des Menschen entscheiden, so hat auch das eine Opfer Christi am Kreuze, auf Grund dessen er in das Allerheiligste des Himmels einging, ein für allemal die Vollendung seines Mittleramtes bewirkt. Wenn er dereinst wiederkommen wird, so erscheint er „ohne Sünde", d. h. dann wird er nicht wieder, wie bei seiner ersten Ankunft, mit der Sündenschuld der Menschen von Gott belastet (siehe S. 521); denn die Sündenschuld ist getilgt für alle. Es erübrigt nun dem verherrlichten Erlöser nur noch, die Erlösten, welche seiner Ankunft entgegenharren, in den vollen Besitz der himmlischen Glückseligkeit einzuführen. — Mit Rücksicht auf Hebr. 9, 27 wird man auch 2 Kor. 5, 10 (S. 988) auf das besondere Gericht beziehen dürfen. Vgl. Atzberger a. a. O. S. 208.

Tertullian tritt der Lehre von der Seelenwanderung mit dem Glaubenssatze entgegen, daß die Seele sofort nach dem Tode von Gott endgültig gerichtet werde und die ihr gebührende ewige Vergeltung, und zwar im Zustande persönlichen Selbstbewußtseins, empfange (De an. 33: Et evacuabitur ratio iudicii, si meritorum deerit sensus; deerit autem sensus meritorum, si status verterit animarum; vertit autem status animarum, si non eaedem perseveraverint. . . . Deus itaque iudicabit plenius, quia extremius per sententiam aeternam tam supplicii quam refrigerii, nec in bestias, sed in sua corpora revertentibus animabus. Et hoc semel et in eum diem, quem solus Pater novit, ut pendula exspectatione sollicitudo fidei probetur, semper diem observans, dum semper ignorat, quotidie timens, quod quotidie sperat).

Aug., De an. et eius orig. II, 4, 8 (in dem Werke des Vincentius Victor De anima, bemerkt der heilige Lehrer, fänden sich manche Irrthümer, wenig Neues und Nützliches; einiges, was allen Katholiken bekannt sei; dazu gehört der Glaube an das specielle Gericht): Nam illud, quod rectissime et valde salubriter credit, iudicari animas, cum de corporibus exierint, antequam veniant ad illud iudicium, quo eas oportet iam redditis corporibus iudicari, atque in ipsa, in qua hic vixerunt carne torqueri, sive gloriari, hoc itane tandem nesciebas? Quis adversus Evangelium tanta obstinatione mentis obsurduit, ut in illo paupere, qui post mortem ablatus est in sinum Abrahae, et in illo divite, cuius in inferno cruciatus exponitur, ista non audiat vel audita non credat? Vgl. *Chrys.*, In Gen. hom. 13, 6. Weitere Zeugnisse siehe unten n. 2.

Wenn mit dem Tode die Zeit der Prüfung und Bewährung (der status *viatoris*) für den Menschen ihren Abschluß findet (S. 988), so erscheint es auch als durchaus congruent, daß sofort eine definitive göttliche Entscheidung (ein Gericht) über das Endergebniß der sittlichen Entwicklung des Menschen und die ewigen Geschicke desselben erfolge. Das providentielle Wirken Gottes am Menschen kann ja keine Unterbrechung erleiden; auch ist nicht abzusehen, zu welchem Zwecke ein Aufschub jener Entscheidung stattfinden sollte; zumal da derselbe nicht bloß für die Sünder, sondern auch für die abgeschiedenen Gerechten höchst peinlich sein würde.

Suar., In 3 disp. 52, sect. 2: Tempus merendi et demerendi in morte finitur; ergo tunc est accommodatissimum tempus, ut unusquisque de propriis actibus iudicetur, quia nihil est, cur amplius differatur. Cur enim tanto tempore affligantur iusti non solum diu sperantes, sed etiam incerti de salute sua exsistentes, maxime cum ea afflictio nihil eis ad salutem prodesse possit? Cur etiam fere toto illo tempore erunt aequales iusti et peccatores in statu illo formidinis et dubitationis pleno?

Der hl. Thomas hebt hervor, wie das zweifache Gericht der zweifachen Vollendung entspreche, welcher der Mensch einerseits in seinem individuellen Dasein (als Einzelwesen) und anderseits als Glied des menschlichen Geschlechtes (als sociales Wesen) entgegenreife. Darum sei auch das zweite Gericht kein müßiges; das erste wird dadurch bezüglich seiner Wirksamkeit mehrfach ergänzt.

S. Thom., Suppl. 3, q. 88, a. 1 ad 1: Quilibet homo et est singularis persona et est pars totius generis humani; unde et duplex ei iudicium debetur: unum singulare, quod de eo fiet post mortem, quando recipiet iuxta ea, quae in corpore gessit, quamvis non totaliter, quia non quoad corpus, sed quoad animam tantum. Aliud iudicium debet esse de eo, secundum quod est pars totius humani generis; sicut aliquis iudicari dicitur secundum humanam iustitiam, etiam quando iudicium datur de communitate, cuius ipse est pars.

Unde et tunc quando fiet universale iudicium totius humani generis per universalem separationem bonorum a malis, etiam quilibet per consequens iudicabitur. Nec tamen Deus iudicabit *bis in idipsum* (Nah. 1, 9), quia non duas poenas pro uno peccato inferet, sed poena, quae ante iudicium complete inflicta non fuerat, in ultimo iudicio complebitur, postquam impii cruciabuntur quoad corpus et animam simul. Von den Gerechten gilt das Analoge bezüglich der leiblichen Verklärung. Siehe unten § 162. 168.

b) Nach der Analogie eines menschlichen Gerichtes würden drei Hauptmomente oder Bestandtheile des iudicium particulare anzunehmen sein: die Untersuchung und Feststellung des Thatbestandes, das Urtheil und die Vollziehung desselben. Das erstgenannte Moment kann aber hier wegen der Allwissenheit Gottes offenbar nicht statthaben. Es kann sich nur darum handeln, daß der abgeschiedenen Seele vollkommene Klarheit über ihren sittlichen Zustand zu theil werde, sei es durch sich selbst oder kraft einer besondern göttlichen Erleuchtung. Auch ist wohl anzunehmen, daß Gott der Seele irgendwie das Bewußtsein mittheile, daß sie nunmehr dem göttlichen Gerichte unterstehe. Mit der Erkenntniß, welche Gott von dem sittlichen Zustande des Abgeschiedenen besitzt, ist auch sein Urtheil über dessen Ewigkeit nothwendig gegeben. Es erübrigt nur, dasselbe dem Gerichteten kundzuthun (etwa durch innerliche Einsprechung oder Inspiration) und es zu vollstrecken. Wenn das göttliche Gericht sofort nach dem Tode und in der eben beschriebenen Form erfolgt, so dürfte wohl anzunehmen sein, daß der Ort des Abscheidens zugleich auch der Ort des Gerichtes sein werde.

Aug., Civ. XX, 14 (über das sogen. „Buch des Lebens", welches nach Apok. 20, 12 beim jüngsten Gerichte aufgeschlagen werden soll): Quaedam igitur vis est intelligenda divina, qua fiet ut cuique opera sua, vel bona vel mala, cuncta in memoriam revocentur et mentis intuitu mira celeritate cernantur; ut accuset vel excuset scientia conscientiam; atque ita simul et omnes et singuli iudicentur. Quae nimirum vis divina libri nomen accepit. In ea quippe quodam modo legitur, quidquid ea faciente recolitur.

Suar. l. c.: Dicendum est neque animam iudicandam deferri in coelum, neque Christum descendere ad iudicandam illam (animam), sed in instanti mortis intellectualiter elevari ad audiendam sententiam iudicis. Et hoc est adduci ad tribunal eius, absque alia locali mutatione. Et verisimile est in eo instanti cognoscere, sese iudicari et salvari vel damnari imperio et efficientia non solum Dei, sed etiam hominis Christi. Ueber letzteres vgl. Joh. 5, 22 (S. 536) und unten § 169.

Die Lehre einzelner Väter, daß die Engel an dem Gerichte theilnehmen werden, ist gewiß in der Natur der Sache wohl begründet. Der einem jeden von Gott zugetheilte Schutzengel wird durch seine Gegenwart bei diesem entscheidenden Acte seine Thätigkeit in angemessener Weise beschließen (vgl. Luc. 16, 22: Factum est autem, ut moreretur mendicus et portaretur ab Angelis in sinum Abrahae). Ebenso dürfte es zur wohlverdienten Beschämung der Sünder gereichen, in Gegenwart der verworfenen Geister, deren Botmäßigkeit sie in der Sünde sich überantwortet haben, gerichtet und zur Vollstreckung des göttlichen Urtheilsspruches denselben übergeben zu werden.

Vgl. oben § 77, 2. Die kirchlichen Sterbegebete scheinen gleichfalls den Gedanken zu enthalten, daß die heiligen Engel sowie die heiligen Schutzpatrone des Abscheidenden dem Gerichte anwohnen: Subvenite Sancti Dei, occurrite Angeli Domini, suscipientes animam eius, offerentes eam in conspectu Altissimi. Sus-

cipiat te Christus, qui vocavit te, et in sinum Abrahae Angeli deducant te. Die Seele selbst wird mit den Worten angeredet: Cedat tibi teterrimus satanas cum satellitibus suis; in adventu tuo te comitantibus Angelis contremiscat atque in aeternae noctis chaos immane diffugiat.

Die Frage über die Vollstreckung des göttlichen Gerichtes bedarf einer eingehendern Erörterung. Siehe n. 2.

2. Die Kirche hat es wiederholt als einen geoffenbarten Glaubenssatz definirt, daß der Eintritt der abgeschiedenen Seelen in die jenseitigen Zustände der himmlischen Seligkeit oder der ewigen Verdammniß sogleich nach dem Tode erfolge. Die Vollstreckung des im besondern Gerichte gefällten göttlichen Urtheiles erleidet also weder für die Gerechten noch für die Sünder irgend welchen Aufschub. Einzelne Väter und Kirchenschriftsteller waren der Ansicht, erst nach der allgemeinen Auferstehung würden die Gerechten zur seligen Anschauung Gottes gelangen. Nur den heiligen Martyrern werde sofort nach dem Tode diese Gnade zu theil. Die Mehrzahl der heiligen Väter bezeugt hingegen aufs bestimmteste den Glauben der Kirche an die oben genannte Wahrheit (a). Die feierliche Definirung derselben wurde dadurch veranlaßt, daß Papst Johannes XXII. (14. Jahrhundert) in privaten Disputationen, in Briefen und Reden (nicht in einer apostolischen Lehrentscheidung) die Ansicht vertreten hatte, es sei nicht völlig gewiß, daß die Gerechten schon vor der allgemeinen Auferstehung zur unmittelbaren Anschauung des göttlichen Wesens gelangten. Daß sie in den Himmel aufgenommen würden und dort die heilige Menschheit Christi schauten, wollte der Papst damit nicht angezweifelt haben. Papst Benedikt XII. und später das Florentinum definirten dann auch nach dieser Seite hin den kirchlichen Glauben ausdrücklich. Derselbe prägt sich aus in der beständigen kirchlichen Sitte der Verehrung und Anrufung der Heiligen (b).

a) Schon in dem von den Griechen auf dem zweiten Lyoner Concil (1274) überreichten Glaubensbekenntniß heißt es: Illorum autem animas, qui post sacrum Baptisma susceptum, nullam omnino peccati maculam incurrerunt, illas etiam, quae post contractam peccati maculam vel in suis manentes corporibus vel eisdem exutae . . . sunt purgatae, *mox in coelum recipi;* illorum autem animas, qui in mortali peccato vel cum solo originali decedunt, *mox in infernum descendere,* poenis tamen disparibus puniendas.

Bened. XII., Const. *Benedictus Deus* (2. Febr. 1336): Hac in perpetuum valitura Constitutione auctoritate Apostolica diffinimus, quod secundum communem Dei ordinationem animae Sanctorum omnium, qui de hoc mundo ante Domini nostri Iesu Christi passionem decesserunt, nec non sanctorum Apostolorum, martyrum, confessorum, virginum et aliorum fidelium defunctorum post sacrum ab eis Christi Baptisma susceptum, in quibus nihil purgabile fuit, quando decesserunt, nec erit, quando decedent etiam in futurum, vel si tunc fuerit aut erit aliquid purgabile in eisdem, cum post mortem suam fuerint purgatae; ac quod animae puerorum eodem Christi Baptismate renatorum et baptizandorum, cum fuerint baptizati, ante usum liberi arbitrii decedentium, *mox post mortem suam* et purgationem praefatam in illis, qui purgatione huiusmodi indigebant, *etiam ante resumptionem suorum corporum*

et *iudicium generale* post ascensionem Salvatoris nostri Iesu Christi in coelum, *fuerunt, sunt* et *erunt in coelo,* coelorum regno et paradiso coelesti cum Christo, sanctorum Angelorum consortio aggregatae, ac post Domini nostri Iesu Christi passionem et mortem *viderunt et vident divinam essentiam visione intuitiva* et *etiam faciali* (siehe § 162, 2).... Diffinimus insuper, quod secundum Dei ordinationem communem animae decedentium in actuali peccato mortali mox post mortem suam ad inferna descendunt, ubi poenis infernalibus cruciantur, et quod nihilominus in die iudicii omnes homines cum suis corporibus comparebunt, reddituri de factis propriis rationem, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit sive bonum sive malum.

Florent. Decr. union.: Illorumque animas, qui post Baptisma susceptum... (Lugdun. II.; siehe oben), in coelum mox recipi et *intueri clare ipsum Deum trinum et unum,* sicuti est, pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius. Illorum autem animas (wie oben)... Trid. Sess. 25, de invoc. et rel. Sanctorum etc. (siehe § 165).

Eccli. 11, 28. Luc. 16, 22 (S. 990). Ebd. 23, 42: Et dicebat (latro) ad Iesum: Domine, memento mei, cum veneris in regnum tuum. (43) Et dixit illi Iesus: Amen, dico tibi: Hodie mecum eris in paradiso (siehe oben S. 538). Phil. 1, 23 (S. 984); 2 Kor. 5, 6: Audentes igitur semper (wegen der uns innewohnenden Gnade Christi), scientes, quoniam, dum sumus in corpore, peregrinamur a Domino (7) (per fidem enim ambulamus, et non per speciem): (8) audemus autem, et bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore et praesentes esse ad Dominum. (9) Et ideo contendimus, sive absentes sive praesentes, placere illi. V. 10 (siehe S. 988). 1 Theß. 5, 10: Qui (Christus) mortuus est pro nobis, ut sive vigilemus sive dormiamus, simul cum illo vivamus. Eph. 4, 8—10 (S. 539; vgl. ebendas. die kirchliche Auslegung bezüglich der aus der Vorhölle Befreiten). Atzberger a. a. O. S. 248 ff.

Im Zusammenhange mit ihren chiliastischen Anschauungen lehrten einzelne vornicänische Väter und Kirchenschriftsteller, erst nach Beendigung des tausendjährigen Reiches Christi auf Erden werde die zweite allgemeine Auferstehung erfolgen, und dann erst gelangten die Gerechten zur seligen Anschauung Gottes. Bis dahin verweilen die Seelen der Gerechten im Paradiese (?) oder in Abrahams Schoß; oder nach andern, die Seelen der Gerechten sowohl als der Sünder an besondern Aufbewahrungsorten (receptacula). Vgl. *Iust.,* Dial. c. Tryph. 80. *Iren.,* Adv. haer. V, 5, 1 (S. 987). *Tert.,* Apol. 47; De resurr. carn. 17, 43: Nemo enim peregrinatus a corpore statim immoratur penes Dominum, nisi ex martyrii praerogativa, scilicet paradiso, non inferis diversurus. *Lact.,* Inst. VII, 21 u. a. Vgl. Atzberger, Geschichte der christl. Eschatologie innerhalb der vornicän. Zeit. Freiburg 1896.

Auch selbst bei einzelnen Vätern der nachnicänischen Zeit zeigt sich noch eine gewisse Unklarheit in Bezug auf die vorliegende Frage. So lehrt z. B. der hl. Ambrosius (De bono mort. 10, 14), Gute und Böse empfingen erst am Ende der Zeiten die ihnen gebührende Vergeltung; die gerechten Seelen seien inzwischen im Paradiese oder in gewissen verborgenen Wohnstätten (receptacula): Ergo dum exspectatur plenitudo temporis, exspectant animae remunerationem debitam. Alias manet poena, alias gloria; et tamen nec illae interim sine iniuria, nec istae sine fructu sunt. Anderwärts sagt er, die Gerechten seien schon jetzt im Himmel (Ep. 54; In Luc. X, 217; l. c. c. 3). Vgl. *Hilar.,* In Ps. 65, 22; In Ps. 120, 16. Der hl. Augustinus versteht unter dem „Schoß Abrahams"

(Luc. 16, 22) den **Himmel**. Vgl. Qu. Evangel. II, q. 38, n. 1: Sinus Abrahae, requies beatorum pauperum, quorum est regnum coelorum, in quo post hanc vitam recipiuntur. Sepultura inferni, poenarum profunditas, quae superbos et immisericordes post hanc vitam vorat. Ibid. n. 5: Iam sinus Abrahae intelligitur secretum Patris, quo post passionem resurgens assumptus est Dominus. Hingegen ist es auch ihm nicht völlig klar, ob der **Genuß** der Anschauung Gottes ein **vollkommener** sein werde, solange die Seelen nicht mit dem Körper wieder vereinigt sind (siehe unten § 162, 7). Vgl. Retr. I, 14, 2: Sed quinam sint illi beatissimi, qui iam sunt in ea possessione, quo ducit haec via, magna quaestio est. Et Angeli quidem sancti quod ibi sint, nulla quaestio est. Sed de sanctis hominibus iam defunctis, utrum ipsi saltem dicendi sint iam in illa possessione consistere, merito quaeritur. Iam enim corpore quidem corruptibili, quo anima aggravatur, exuti sunt, sed adhuc exspectant etiam ipsi redemptionem corporis sui, et caro eorum requiescit in spe, nondum in futura incorruptione clarescit. Sed utrum ad contemplandam cordis oculis veritatem, sicut dictum est, facie ad faciem, nihil ex hoc minus habeant, non hic locus est disputando inquirere. Vgl. De Gen. ad lit. XII, 35, 68. *S. Thom.* 2, 1, q. 4, a. 5. *Petav.*, De Deo VII, 13. **Klee** a. a. O. II, 311 ff. **Schwane**, Dogmengesch. der patrist. Zeit S. 749 ff.

Ganz bestimmt bezeugen das kirchliche Dogma *Ign. M.*, Ad Rom. 1: „Wirket mir nichts mehr aus, als daß ich Gott geopfert werde. . . . Es ist ja schön, von dieser Welt zu Gott hin unterzugehen, damit ich zu ihm wieder aufgehe.“ Martyr. s. Polyc. n. 19. *Cypr.*, De exhort. mart. Praef. n. 4 (das Martyrium ist eine zweite Taufe): Baptisma in gratia maius, in potestate sublimius, in honore pretiosius, Baptisma, in quo Angeli baptizant, Baptisma, in quo Deus et Christus eius exsultant, Baptisma, post quod nemo iam peccat, Baptisma, quod fidei nostrae incrementa consummat, Baptisma, quod nos de mundo recedentes statim Deo copulat. Vgl. c. 13 (§ 162, 2). Doch nicht bloß die heiligen Martyrer, sondern **alle Gerechten** gelangen sofort nach dem Tode in den Himmel und in die Gesellschaft der Heiligen. De mortal. 26: Amplectamur diem, qui assignat singulos domicilio suo, qui nos istinc ereptos et laqueis saecularibus exsolutos paradiso restituit et regno. . . . Magnus illic nos carorum numerus exspectat, parentum, fratrum, filiorum frequens nos et copiosa turba desiderat iam de sua incolumitate secura et adhuc de nostra salute sollicita. . . . (Nach Aufzählung der verschiedenen Klassen der Heiligen, der Apostel, Martyrer, Jungfrauen u. s. f.) Ad hos, fratres dilectissimi, avida cupiditate properemus, ut cum his cito esse, ut cito ad Christum venire contingat, optemus. Ep. 55, 17 (§ 164, 2). Ebenso *Hier.*, C. Vigilant. 6. *Chrys.*, In Matth. hom. 36, 3 u. a. *Greg. M.*, Mor. IV, 37. Dial. IV, 25 (auf den Einwand: Si igitur nunc sunt in coelo animae iustorum, quid est, quod in die iudicii pro iustitiae suae retributione recipient?): Hoc eis nimirum crescit in iudicio, quod nunc animarum sola, postmodum vero etiam corporum beatitudine perfruuntur, ut in ipsa quoque carne gaudeant, in qua dolores pro Domino cruciatusque pertulerunt. Vgl. *Petav.* l. c. VII, 13. 14. *Tournely*, De Deo q. 12, a. 1.

S. Thom., Suppl. 3, q. 69, a. 2: Animae, soluto vinculo carnis, per quod in statu viae detinebantur, statim praemium consequuntur vel poenam, nisi aliquid impediat; sicut interdum impedit consecutionem praemii veniale peccatum, quod prius purgari oportet; ex quo sequitur, quod praemium dif-

feratur. Et quia locus deputatur animabus secundum congruentiam praemii vel poenae, statim ut anima absolvitur a corpore vel in infernum immergitur vel ad coelos evolat; nisi impediatur aliquo reatu, quo oporteat evolationem differri, ut prius anima purgetur. Et huic veritati auctoritates scripturae canonicae manifeste attestantur, et documenta sanctorum Patrum. Unde contrarium pro haeresi est habendum, ut patet IV. Dial. Gregorii c. 25. 28, et in libro de eccl. dogm. 88. Vgl. 2, 1, q. 4, a. 5 (§ 162, 7).

b) Papst Johannes XXII. bezeichnet den von ihm in der vorliegenden Frage eingenommenen Standpunkt in einem an den König Philipp VI. von Frankreich (Nov. 1333) gerichteten Briefe folgendermaßen: Cum autem hanc quaestionem (ob nämlich die Gerechten schon vor der allgemeinen Auferstehung zum vollen Genuß der himmlischen Seligkeit, insbesondere zur unmittelbaren Anschauung Gottes gelangen) B. Augustinus interdum in scriptis suis reputaverit valde dubiam et circa eam variasse dicatur, et nedum ipse, sed et multi doctores alii circa istam materiam varient, nos interdum in nostris sermonibus mentionem habuimus, non proferendo verbum de nostro capite, sed dicta scripturae sacrae et sanctorum, praecipue illorum, quorum scripturae ab Ecclesia sunt receptae; multique tam Cardinales quam illi coram nobis et alibi in suis sermonibus pro et contra de ista materia sunt locuti, et nedum in sermonibus, immo publice, praelatis ac magistris in theologia praesentibus est in curia pluries quaestio huiusmodi, *ut sic plenius posset inveniri veritas, disputata.*

Schon die zeitgenössischen Theologen, namentlich auch Durandus a S. Portiano, Occam und Jacobus Novelli (später Papst Benedikt XII., der Nachfolger Johannes' XXII.), bekämpften die Auffassung des Papstes. Sie unterschieden zwischen beatitudo *vera* und beatitudo *completa*. Letztere, d. i. die Beseligung des ganzen Menschen, nach Leib und Seele, stehe allerdings den Gerechten erst am Ende der Zeiten bevor; hingegen werde ihnen das, was das Wesen der himmlischen Seligkeit ausmacht, d. i. die Anschauung und der Besitz Gottes, sofort nach dem Tode zu theil. Wenn dies nicht der Fall wäre, so würden sie eben der wahren und ihnen verheißenen Glückseligkeit ermangeln. Vgl. *Bern.*, In Festo omn. Sanctor. serm. II, n. 4 ss.

So erklärten auch die Theologen der Pariser Universität dem König Philipp: Singuli et singillatim in hac sententia omnes convenimus, quod a tempore mortis Domini nostri Iesu Christi, per quem pretium redemptionis generis humani exstitit persolutum, omnes animae sanctorum Patrum, quas idem Salvator noster descendens ad inferos eduxit de limbo, ceterorumque fidelium, quae de corporibus exierunt non habentes purgabile vel quae iam in purgatorio sunt purgatae, ad visionem nudam, claram et beatificam, intuitivam et immediatam essentiae divinae et beatissimae Trinitatis, Patris et Filii et Spiritus Sancti, quam Apostolus 1 Cor. 13 visionem ‚facie ad faciem‘ nominat, sunt assumptae, ipsaque Deitate beata perfecte fruuntur, etiam quod crediderunt videntes, quod speraverunt tenentes, non in spe, sed in re sunt beatae, quodque dicta visio, quam nunc habent, minime evacuabitur resumptis corporibus alia succedente, sed ipsamet in eis, cum sit vita aeterna, perpetuo remanebit.

In einem zu Avignon (1334) abgehaltenen Consistorium ließ der Papst die Frage noch einmal verhandeln; er betheuerte von neuem, daß er die Gründe für und wider besprochen und durch andere habe entwickeln lassen, um Klarheit in die Sache zu bringen. Eine von dem kirchlichen Glauben abweichende Ansicht auszusprechen,

sei nie seine Absicht gewesen: Et in conscientia mea dico, quo libenter essemus pro alia conclusione et libentius, quam pro ista conclusione negativa, si vera ostenderetur et necessaria, et si clarum esset in fide, quod animae sanctorum nunc viderent faciem Dei. . . . Numquam tamen meae intentionis fuit dicere aliquid contra fidem; et si aliquid diximus, totum ex nunc revocamus. Vor seinem Tode (1334) widerrief der Papst vor versammeltem Cardinalscollegium seine frühere Meinung und erklärte: Fatemur siquidem et credimus, quod animae purgatae separatae a corporibus sunt in coelo, coelorum regno et paradiso et cum Christo et consortio Angelorum congregatae; et vident Deum et divinam essentiam facie ad faciem clare et in quantum status et conditio compatitur animae separatae. Si vero aliter circa materiam huiusmodi per nos dicta, praedicata seu scripta fuerunt, quoquo modo illa diximus, praedicavimus seu scripsimus, recitando et conferendo et non determinando nec etiam tenendo, et sic et non aliter illa volumus esse dicta, praedicata, scripta. Sein Nachfolger, Benedikt XII., erließ dann die oben mitgetheilte feierliche Entscheidung. Vgl. *Bellarm.*, De Eccl. triumph. I, 1—6. *Tournely* l. c. *Natal. Alex.*, Hist. eccl. saec. XIII. et XIV. diss. 11, a. 2. K. Werner, Gesch. der apolog. und polem. Liter. III, 522. *Ad. Krawutzcky*, De visione beatif. etc. Comm. histor. Vratisl. 1868. Hergenröther, Handb. der allgem. Kirchengesch. II (3. Aufl.), 610 ff.

Für die Ansicht, daß die Gerechten erst am Ende der Zeiten in die himmlische Seligkeit eingehen würden, hat man folgende Aussprüche der Heiligen Schrift geltend machen wollen.

Matth. 25, 34: Tunc dicet rex his, qui a dextris eius erunt: Venite, benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi. V. 46: Et ibunt hi in supplicium aeternum; iusti autem in vitam aeternam. Hier wird das allgemeine Gericht vom Erlöser geschildert. Dieses wird für Gerechte und Sünder die volle Vergeltung (consummatio *perfecta*) bringen (siehe oben S. 991). Weil es sich dabei um das Weltgericht handelt, so wird auch eine feierliche Verkündigung oder Offenbarung der ewigen Geschicke aller Menschen in der angegebenen Weise stattfinden. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß über den Einzelnen als solchen schon früher ein göttliches Gericht erfolgt und vollzogen wird.

2 Tim. 4, 8: In reliquo reposita est mihi corona iustitiae, quam reddet mihi Dominus in illa die iustus iudex; non solum autem mihi, sed et iis, qui diligunt adventum eius. Hier wollte man unter „jenem Tage“, an welchem der Apostel die ewige Vergeltung des Himmels zu erlangen hofft, den letzten Gerichtstag oder die Zeit der Wiederkunft Christi verstehen. Nach dem Zusammenhange aber (vgl. V. 6—8) bezeichnet der Apostel mit jenem Ausdruck den Tag seines Todes, den er als nahe bevorstehend ansieht; sodann fügt er verallgemeinernd bei, „allen, die Christi Erscheinen lieben“, d. i. allen gerechten, Gott liebenden und nach ihm verlangenden Seelen werde die gleiche Vergeltung zu theil werden. Wann dies geschehe, sagt der Apostel hier nicht; vgl. indes Phil. 1, 23. 2 Kor. 5, 6. 1 Thess. 5, 10 (S. 994).

Hebr. 11, 13: Iuxta fidem defuncti sunt omnes isti (die Gerechten des Alten Bundes), non acceptis repromissionibus, sed a longe eas aspicientes et salutantes et confitentes, quia peregrini et hospites sunt super terram. V. 39: Et hi omnes testimonio fidei probati non acceperunt repromissionem, (40) Deo pro nobis melius aliquid providente, ut non sine nobis consummarentur. Hier lehrt der Apostel keineswegs, die Gerechten des Alten Bundes müßten

auch jetzt noch der himmlischen Vollendung entgegenharren (das ‚nunc' V. 16 ist nicht als Zeitpartikel aufzufassen, es leitet vielmehr einen vom Apostel durch die beiden Prämissen V. 14 und 15 vorbereiteten Schlußsatz ein und ist = proinde, mithin). Er will vielmehr zeigen, daß die Glaubensprüfungen, welche jene zu bestehen hatten, viel schwerer gewesen seien als diejenigen, welche den Christen (zunächst den Lesern des Briefes) widerfahren. Jene hatten die thatsächliche Erfüllung der Heilsverheißungen (V. 13) in Christo noch nicht vor Augen und wurden des messianischen Heiles im vollen Sinne des Wortes (V. 39. 40) erst dann theilhaftig, als der Erlöser erschienen und die Erlösung vollbracht war (die Vorhölle, siehe oben S. 538). So mußten sie, schließt der Apostel, gleichsam auf uns (d. i. die Generation, welche die thatsächliche Erfüllung der Heilsverheißungen selbst erlebte) warten, damit wir alle zusammen in die Vollendung (in das himmlische Vaterland, vgl. V. 16) eingingen. Wir (die Glieder des Neuen Bundes) sind also die Bevorzugten, welche der Vollendung nicht erst noch lange entgegenzuharren brauchen. Die Stelle enthält mithin einen weitern Beweis für das in Rede stehende Dogma.

In einzelnen Meßliturgien wird gesagt, das heilige Opfer werde auch für die heiligen Patriarchen, Apostel, Martyrer u. s. f. dargebracht; sie werden dort neben den lebenden Gläubigen und den Seelen im Reinigungsorte in dem sogen. Memento erwähnt (vgl. *Bona*, Rer. liturg. II, 11. 14. Specht a. a. O. S. 20 ff.). Schon bei den heiligen Vätern findet sich die Erklärung, daß die Heiligen durchaus nicht in demselben Sinne in jenen Gebeten genannt werden, wie die übrigen Glieder der Kirche. Nicht um Gnaden für sie zu erlangen, gedenkt die Kirche der Heiligen beim heiligen Opfer oder bringt sie letzteres Gott dar, sondern um Gott zu danken für die ihnen ertheilten Gnaden, oder damit er auf ihre Fürbitte hin die Gebete der Kirche erhöre, oder um die Heiligen durch diese Erwähnung zu verehren und sie den Gläubigen als Vorbilder vor Augen zu stellen.

Vgl. *Cyr. Hieros.*, Cat. myst. 5, 9: „Dann gedenken wir auch der bereits Entschlafenen, zuerst der Patriarchen, Propheten, Apostel, Martyrer, daß Gott durch ihre Gebete und Fürbitten unser Gebet aufnehmen möge." *Chrys.*, In Act. Ap. hom. 21, 4: „Auch selbst für die heiligen Martyrer ist es eine große Ehre, genannt zu werden, wenn der Herr gegenwärtig ist, wenn sein Tod sich erneuert und die unaussprechlichen Mysterien des furchtbaren Opfers vollzogen werden." *Aug.*, In Ioan. tr. 84, 1: Ad ipsam mensam non sic eos (Martyres) commemoramus, quemadmodum alios, qui in pace requiescunt, ut etiam pro eis oremus; sed magis ut ipsi pro nobis, ut eorum vestigiis adhaereamus; quia impleverunt ipsi caritatem, qua Dominus dixit non posse esse maiorem. Civ. VIII, 27: . . . ut ea celebritate et Deo vero de illorum victoriis gratias agamus, et nos ad imitationem talium coronarum atque palmarum eodem invocato in auxilium ex illorum memoriae renovatione adhortemur. Enchir. 110: Cum ergo sacrificia sive altaris sive quarumcumque eleemosynarum pro baptizatis defunctis omnibus offeruntur, pro valde bonis gratiarum actiones sunt; pro non valde malis propitiationes sunt, pro valde malis etiamsi nulla sint adiumenta mortuorum, qualescumque vivorum consolationes sunt. Quibus autem prosunt, aut ad hoc prosunt, ut sit plena remissio, aut certe ut tolerabilior fiat ipsa damnatio.

Wenn es in einer Secrete der römischen Liturgie (Missa de Communi Conf. Pontif. II) heißt: Ut per haec pia placationis officia et illum (Sanctum) *beata retributio comitetur*, und in einem Gebete beim Offertorium (Suscipe sancta Trinitas): Ut illis (Sanctis) *proficiat ad honorem*, so ist dabei entweder an eine

Vermehrung der äußern Ehre der Heiligen (durch ihre Verehrung auf Erden) oder an eine accidentelle Erhöhung ihrer himmlischen Glorie (siehe unten § 162, 7) zu denken. Vgl. *Bona* l. c. *Bellarm.*, De Purgator. II, 18. *Tournely,* De Deo q. 12, a. 1. Specht a. a. O. S. 28. 39. 193.

Trid. Sess. 22, c. 3: Et quamvis *in honorem et memoriam Sanctorum* nonnullas interdum Missas Ecclesia celebrare consueverit, *non tamen illis sacrificium offerri docet,* sed *Deo soli,* qui illos coronavit; unde nec sacerdos dicere solet: Offero tibi sacrificium, Petre vel Paule; sed *Deo* de illorum victoriis *gratias agens* eorum *patrocinia implorat,* ut ipsi pro nobis intercedere dignentur in coelis, quorum memoriam agimus in terris.

Einzelne Gebete in der kirchlichen Liturgie pro defunctis scheinen vorauszusetzen, daß die Entscheidung über das jenseitige Loos der Verstorbenen bei ihrem Tode noch nicht endgültig getroffen worden sei. So wird z. B. in einem Responsorium (Libera me) Gott im Namen der Abgeschiedenen angefleht, er möge sie „vom ewigen Tode erretten beim letzten Gerichtstage" (Libera me, Domine, de morte aeterna, in die illa tremenda, quando coeli movendi sunt et terra: dum veneris iudicare saeculum per ignem); und in dem Offertorium der Messe betet der Priester: Domine Iesu Christe, Rex gloriae, libera animas omnium fidelium defunctorum de poenis inferni et de profundo lacu; libera eas de ore leonis, ne absorbeat eas tartarus, ne cadant in obscurum; sed signifer sanctus Michaël repraesentet eas in lucem sanctam.... Es ist vor allem gewiß, daß die Kirche hier nicht um Errettung der Verstorbenen aus der Hölle zu Gott betet, da ein solches Gebet ihrem Glauben an die Ewigkeit der Höllenstrafen widersprechen würde. Aus diesem Grunde beziehen manche Theologen diese Gebete auf die Strafen des Reinigungsortes. So auch Papst Benedikt XIV. (De ss. Missae sacrif. II, 9, 6): Dicendum videtur Ecclesiam ea Antiphona seu Offertorio in Missis defunctorum purgatorii poenas intelligere, et purgatorium ideo infernum appellare, quod idem utrobique sit ignis; orare ut animae liberentur *de profundo lacu et de ore leonis,* hoc est, de carcere illo subterraneo, ubi iustorum animae expiantur; denique Ecclesiam a Deo petere, ne absorbeat eas tartarus, ne cadant in obscurum, id est, ne in illo tenebricoso carcere tot cruciatibus conflictatae diutius detineantur; . . . neque enim ea verba de inferorum poenis possunt intelligi salva fide catholica. *Suar.,* De Sacr. P. I, disp. 83, sect. 1. Wenn man jene Gebete auf die Höllenstrafen bezieht, wie dies der Wortlaut zu fordern scheint (de morte aeterna, tartarus . . .), so muß man annehmen, es werde Gott in denselben nicht um Errettung aus der Hölle, sondern um Abwendung der ewigen Verdammniß (im besondern bezw. beim allgemeinen Gerichte) angefleht, und zwar ist dabei der Augenblick vorgestellt, wo der göttliche Urtheilsspruch über die Seele ergeht. In diesem Sinne kann die Kirche jene Gebete für die Verstorbenen auch in jedem spätern Zeitmomente noch immer verrichten, sofern einerseits für sie die jenseitige Lage der Verstorbenen ungewiß (nicht an sich unentschieden) ist, und weil sie andererseits annehmen darf, Gott werde auch diese (zukünftigen) Gebete bei dem besondern Gerichte mit berücksichtigen.

Tournely l. c. Obj. ex Liturg. et prec. eccl.: Respondeo secundo Ecclesiam, cum longo etiam post obitum tempore orat pro defunctis, spectare diem ipsum mortis, ad illum suas orationes dirigere. Ecclesia scilicet rem praeteritam velut futuram ex desiderii sui ardore considerat; atque religionis mysteria, tametsi iam diu adimpleta, festiva recordatione ita exprimit ac celebrat, quasi iam tum adimplerentur aut adimplenda forent. Ita tempore Adventus postulat,

ut cito veniat Christus: *Rorate,* inquit, *coeli desuper, et nubes pluant iustum....* Et in festivitate Paschali ait: *Hodie Christum resurrexisse;* et ita de ceteris. Vgl. *Aug.,* Enchir. 110 (S. 998).

§ 162.

Der Himmel.

1. Der jenseitige Wohnort und Zustand der vollendeten Gerechten wird in der Offenbarung und in der Kirchenlehre mit dem Namen Himmel bezeichnet. In ersterer Beziehung gebraucht die Heilige Schrift als gleichbedeutend die Namen: Stadt Gottes, himmlisches Jerusalem, Allerheiligstes, Wohnung Gottes oder der Heiligen, Paradies u. a. Der glückselige Zustand der Vollendeten wird näher bezeichnet durch die Ausdrücke: ewiges Leben, ewiges Heil, ewige Freude, ewiger Friede in Gott; er ist die Krone der Gerechtigkeit oder die ewige Erbschaft, welche die Gerechten hienieden in Christo erlangt haben.

Der „Himmel" ist hiernach das dem Menschen von Gott gesetzte übernatürliche Endziel. Er ist ein Glaubensgeheimniß im strengen Sinne des Wortes, das die menschliche Vernunft weder aus sich zu erkennen noch irgendwie zu begreifen vermag.

1 Kor. 2, 9: Sed sicut scriptum est: Quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus illis, qui diligunt illum; (10) nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum; Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei. Vgl. Vatic. Sess. 3, c. 2 (§ 28, 5). Cat. Rom. P. I, c. 13, q. 4: Iam vero beatorum immensa gloria innumeraque solidae laetitiae et voluptatis genera futura sunt; cuius gloriae magnitudinem, cum animus noster capere aut illa in animos nostros penetrare nullo modo possit, necesse est nos in illa, nempe in gaudium Domini, introire, ut eo circumfusi mentis desiderium cumulate expleamus.

Ueber den auch in den kirchlichen Symbolen sich findenden Ausdruck „vita aeterna" siehe Cat. Rom. l. c. q. 2: Admonendi igitur sunt fideles, hic vocibus, „vitam aeternam", non magis perpetuitatem vitae, cui etiam daemones sceleratique homines addicti sunt, quam in perpetuitate beatitudinem, quae beatorum desiderium expleat, significari. Ibid. q. 3: Hoc vero potissimum nomine summa illa beatitudo appellata est, ne quis existimaret eam in rebus corporeis et caducis, quae aeternae esse non possunt, consistere. . . . Sed illud praeterea ex vi huius nominis „vitam aeternam" percipimus semel adeptam felicitatem amitti numquam posse, ut falso nonnulli suspicati sunt. Nam felicitas ex omnibus bonis sine ulla mali admixtione cumulatur, quae cum hominis desiderium expleat, in aeterna vita necessario consistit; neque enim potest beatus non magnopere velle, ut illis bonis, quae adeptus est, sibi perpetuo frui liceat. Quare, nisi ea possessio stabilis et certa sit, maximo cruciatu timoris angatur necesse est.

Wenngleich unter dem „Himmel" vorzüglich ein Zustand vollendeter übernatürlicher Glückseligkeit zu verstehen ist, so muß doch auch an irgend eine Oertlichkeit

bei diesem Ausdrucke gedacht werden, innerhalb deren Gott den reinen Geistern und den vollendeten Gerechten diese Anschauung seines Wesens und die damit verbundene Glückseligkeit darbietet (§ 38, 2). So fordert es die Darstellungsweise der Heiligen Schrift (vgl. z. B. Matth. 6, 9. Luc. 24, 51. Joh. 11, 41. Apg. 7, 55) sowie die allgemeine kirchliche Auffassung. Ferner kommt hier in Betracht, daß zwar Gott selbst allgegenwärtig ist, hingegen die Geister und die verklärten Leiber nicht allörtlich sein können und darum stets irgendwie in ihrem Dasein und Leben räumlich begrenzt sind (§ 77, 2). Es ist uns freilich unmöglich, irgend welche nähere Erkenntniß jener Oertlichkeit zu erlangen, da die Offenbarung sich darüber nicht ausspricht und es sich anderseits um ein Geheimniß der übernatürlichen Welt- und Gnadenordnung handelt, das für die Vernunft unerreichbar ist. Ueber den Namen „Paradies" siehe Atzberger a. a. O. S. 183 und die dort angegebene Literatur.

S. Thom., Suppl. 3, q. 69, a. 1: Quamvis autem animabus post mortem non assignentur aliqua corpora, quorum sint formae vel determinati motores, determinantur tamen eis quaedam corporalia loca per congruentiam quandam secundum gradum dignitatis earum, in quibus sunt quasi in loco, eo modo, quo incorporalia esse possunt in loco, secundum quod magis vel minus accedunt ad primam substantiam, cui locus superior per congruentiam deputatur, scilicet Deum, cuius sedem coelum scriptura denuntiat Ps. 102, 19 et Is. 66, 1. Et ideo animas, quae sunt in participatione perfecta Deitatis, in coelo esse ponimus, animas vero, quae a participatione huiusmodi impediuntur, loco contrario dicimus deputari. Ibid. ad 1: Incorporalia non sunt in loco modo aliquo nobis noto et consueto, secundum quod dicimus corpora proprie in loco esse; sunt tamen in loco modo substantiis spiritualibus convenienti, qui nobis plane manifestus esse non potest.

2. Die ewige Vollendung und Glückseligkeit (consummatio, status *comprehensionis*), welche den Gerechten im Himmel zu theil wird, besteht in der unmittelbaren Anschauung des göttlichen Wesens und in dem liebenden Genusse seiner Schönheit und Vollkommenheit (visio beatifica). Die Offenbarung lehrt ausdrücklich, daß die Anschauung Gottes das (übernatürliche) Endziel sei, zu welchem der Mensch durch die göttliche Barmherzigkeit berufen ist; daß diese der ewige Lohn sei, der durch Christi Gnade und ein gottgefälliges Leben hienieden erlangt werde. Die Kirche hat diesen Glaubenssatz feierlich definirt, indem sie zugleich den Begriff jener beseligenden Anschauung Gottes näher erklärte.

Bened. XII., Const. *Benedictus Deus* (siehe S. 993): . . . Viderunt et vident divinam essentiam *visione intuitiva et etiam faciali, nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente,* sed divina essentia *immediate se nude, clare* et *aperte eis ostendente,* quodque sic videntes eadem divina essentia *perfruuntur,* nec non quod ex tali visione et fruitione eorum animae, qui iam decesserunt, sunt vere beatae et habent vitam et requiem aeternam, et etiam illorum, qui postea decedent, cum eandem divinam videbunt essentiam, ipsaque perfruentur ante iudicium generale; ac quod visio huiusmodi divinae essentiae eiusque fruitio actus fidei et spei in eis evacuant, prout fides et spes propriae theologicae sunt virtutes; quodque postquam inchoata fuerit vel erit talis intuitiva ac facialis visio et fruitio in eisdem, eadem visio et fruitio sine aliqua intercisione seu evacuatione praedictae visionis et fruitionis continuata

exsistit et continuabitur usque ad finale iudicium. Florent. Decr. union. (S. 994).

Cat. Rom. l. c. q. 6: Ac solida quidem beatitudo, quam essentialem communi nomine licet vocare, in eo sita est, ut Deum videamus eiusque pulchritudine fruamur, qui est omnis bonitatis ac perfectionis fons et principium.

Ueber den Begriff und den Ursprung der mittelbaren Gotteserkenntniß, welche der Mensch hienieden, sei es durch das bloße Vernunftlicht oder zugleich auch durch den Glauben gewinnt, siehe oben § 27. 29. Im Gegensatze dazu nennt die kirchliche Lehre die im Himmel zu erhoffende Erkenntniß Gottes ein unmittelbares Schauen des göttlichen Wesens. Das göttliche Wesen selbst, so wie es an sich ist (nicht mehr bloß in geschaffenen oder endlichen Abbildern seiner Vollkommenheiten), tritt hier der Seele als intelligibeles Object entgegen. Gleichwie der sichtbare (sinnliche) Gegenstand dem Auge des Schauenden unmittelbar entgegenleuchtet, so schaut die Seele, d. h. so erkennt sie unmittelbar das Wesen Gottes (daher *visio* Dei *intuitiva* oder *facialis*, gemäß dem vom Apostel 1 Kor. 13, 12 gebrauchten Bilde; siehe *S. Thom.*, In 1 Cor. 13, l. 4 oben § 27, 2). Diese Erkenntniß Gottes ist also nicht zu denken als ein bloßes geistiges Anschauen irgend eines Geschöpfes, mittelst dessen dann das Wesen Gottes schlußweise oder analogisch erkannt würde (nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente); vielmehr enthüllt sie dem menschlichen Geiste das bis dahin ihm verborgene göttliche Wesen; dieses offenbart sich ihm klar und unverhüllt, d. h. bildlos und in Form einer unmittelbaren deutlichen Erkenntniß (divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente). Ein absolutes Erfassen oder Begreifen (cognitio *comprehensiva*) des göttlichen Wesens wird dadurch dem geschaffenen Geiste nicht zu theil; vielmehr ist zu einem solchen nur der absolute göttliche Geist selbst befähigt. Siehe § 28, 1.

Matth. 5, 8: Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt. Letzteres ist eine von den mannigfaltigen Formen, in welchen in den sogen. Makarismen (Matth. 5, 3—10) der himmlische Lohn der Tugend beschrieben wird (vgl. V. 3: Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum coelorum. *S. Thom.* 2, 1, q. 69, a. 4 ad 1: Omnia praemia ista unum sunt in re, scilicet beatitudo aeterna, quam intellectus humanus non capit; et ideo oportuit, quod per divina bona nobis nota describeretur, observata convenientia ad merita, quibus praemia attribuuntur).

Joh. 17, 3: Haec est autem vita aeterna (welche der Erlöser den Seinigen vermitteln soll, V. 2), ut cognoscant te, solum Deum verum, et quem misisti, Iesum Christum. V. 24: Pater, quos dedisti mihi, volo, ut ubi sum ego, et illi sint mecum, ut videant claritatem meam (τὴν δόξαν τὴν ἐμήν), quam dedisti mihi, quia dilexisti me ante constitutionem mundi.

1 Kor. 13, 12 (§ 27, 2). *S. Thom.* i. h. l. Der hl. Thomas fügt noch bei: „Nunc cognosco ex parte“, id est, obscure et imperfecte; tunc autem, scilicet in patria, „cognoscam sicut et cognitus sum“, id est, sicut Deus cognovit essentiam meam, ita Deum cognoscam per essentiam, ita quod ly „sicut“ non importat hic aequalitatem cognitionis, sed similitudinem tantum.

1 Joh. 3, 2: Carissimi, nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit, quid erimus. Scimus, quoniam, cum apparuerit (wenn unsere Vollendung offenbar geworden, d. i. verwirklicht sein wird), similes ei erimus; quoniam videbimus eum, sicuti est (Cat. Rom. l. c. q. 6: Quam sententiam Ioan. 17, 3 s. Ioannes videtur interpretari, cum ait: Carissimi . . . Significat enim beatitudinem ex iis duobus constare: tum quod Deum intuebimur, qualis in natura sua ac sub-

stantia est, tum quod veluti dii efficiemur. Nam qui illo fruuntur, quamvis propriam substantiam retineant, admirabilem tamen quandam et prope divinam formam induunt, ut dii potius quam homines videantur).

Apok. 22, 4: Et videbunt (servi Dei) faciem eius, et nomen eius in frontibus eorum. (5) Et nox ultra non erit; et non egebunt lumine lucernae neque lumine solis, quoniam Dominus Deus illuminabit illos, et regnabunt in saecula saeculorum.

Ein indirecter Beweis ergibt sich aus der Vergleichung folgender Aussprüche Christi. Matth. 18, 10: Videte, ne contemnatis unum ex his pusillis, dico enim vobis: Quia Angeli eorum in coelis semper vident faciem Patris mei, qui in coelis est. Ebd. 22, 30: In resurrectione enim neque nubent neque nubentur (homines), sed erunt sicut Angeli Dei in coelo. Luc. 20, 36: Aequales enim Angelis sunt et filii sunt Dei, cum sint filii resurrectionis.

Iren., Adv. haer. IV, 20, 5: Homo etenim a se non videt Deum. Ille autem volens videtur hominibus, quibus vult et quando vult et quemadmodum vult. Potens est enim in omnibus Deus; visus quidem tunc per Spiritum prophetiae, visus autem et per Filium adoptive, videbitur autem et in regno coelorum paternaliter; Spiritu quidem praeparante hominem in Filio Dei (*Massuet:* Hominem in Filio Dei carne induto, quem oculis videre licuit, seu per visionem Filii incarnati praeparari ad videndum ipsum Patrem *intuitive,* ut loquuntur, in regno coelorum), Filio autem adducente ad Patrem, Patre autem incorruptelam donante in aeternam vitam, quae unicuique evenit ex eo, quod videat Deum. Quemadmodum enim videntes lumen, intra lumen sunt et claritatem eius percipiunt: sic et qui vident Deum, intra Deum sunt, percipientes eius claritatem. Vivificat autem eos claritas: percipiunt ergo vitam, qui vident Deum. Et propter hoc incapabilis et incomprehensibilis et invisibilis visibilem se et comprehensibilem et capacem hominibus praestat, ut vivificet percipientes et videntes se. Quemadmodum enim magnitudo eius investigabilis est, sic et benignitas eius inenarrabilis: per quam visus vitam praestat iis, qui vident eum. Quoniam vivere sine vita impossibile est; subsistentia autem vitae de Dei participatione evenit; participatio autem Dei est videre Deum et frui benignitate eius. *Cypr.,* De exhort. mart. 13: Quanta est dignitas et quanta securitas, exire hinc laetum; exire inter pressuras et angustias gloriosum, claudere in momento oculos, quibus homines videbantur et mundus et aperire eosdem statim, ut Deus videatur et Christus! *Aug.,* Retr. I, 14, 2 (S. 995); Ep. 92 (al. 6), 4 (§ 39, 1); De Trin. I, 10 (siehe unten § 169); Civ. XXII, 29 (de qualitate visionis, qua in futuro saeculo sancti Deum videbunt): Das Wesen der himmlischen Seligkeit ist ein dem menschlichen Erkennen unzugängliches Geheimniß (n. 1: Ibi enim *pax Dei, quae,* sicut ait Apostolus, *superat omnem intellectum:* quem, nisi nostrum, aut fortasse etiam sanctorum Angelorum? non enim et Dei). Aus 1 Kor. 13, 12 und 1 Joh. 3, 2 erhellt, daß die vollendeten Gerechten im Himmel Gott schauen werden, so wie die heiligen Engel ihn jetzt bereits schauen (Matth. 18, 10), „von Angesicht zu Angesicht", d. i. durch Selbstoffenbarung Gottes (ibid.: Facies autem Dei manifestatio eius intelligenda est, non aliquod tale membrum, quale nos habemus in corpore, atque isto nomine nuncupamus). Die Frage, ob die Verklärten dereinst Gott auch mit ihren leiblichen Augen schauen werden, ist ganz gewiß in dem Sinne zu verneinen, daß sie das göttliche Wesen nicht in sinnlicher Weise schauen werden (n. 3). Die Stellen der Heiligen Schrift, welche von einem Schauen Gottes

„mit den Augen" reden, könnte man sehr wohl von den (geistigen) Augen „des Herzens" verstehen (n. 3: Quamobrem hic nihil prohibeat oculum cordis intelligi, de quibus oculis ait Apostolus: *Illuminatos oculos habere cordis vestri,* Eph. 1, 18. Ipsis autem videri Deum, cum videbitur, Christianus ambigit nemo, qui fideliter accipit, quod ait Deus ille magister: *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*). Ob die Augen der Verklärten, wie einige annehmen, derart „vergeistigt" werden, daß sie zu einer „geistigen" Schauung Gottes befähigt sind, ist eine Frage, zu deren Lösung die Offenbarung keinerlei Anhaltspunkte darbietet. Augustinus hält offenbar dafür, daß Gott selbst nur geistig wird geschaut werden, hingegen mittelst der körperlichen Augen die (sinnlich wahrnehmbaren) Werke Gottes, daß aber in diesen, vermöge ihrer Schönheit und Verklärung, zugleich die Herrlichkeit Gottes aufs deutlichste der Seele entgegenstrahlen wird (n. 6; siehe oben § 39, 1). Vgl. dazu *S. Thom.* 1, q. 12, a. 3 ad 2 (ebd.).

Greg. M., Mor. XVIII, 28: Sciendum vero est, quod fuere nonnulli, qui Deum dicerent etiam in illa regione beatitudinis in claritate quidem sua conspici, sed in natura minime videri. Quos nimirum minor inquisitionis subtilitas fefellit. Neque enim illi simplici et incommutabili essentiae aliud est claritas et aliud natura; sed ipsa ei natura sua claritas, ipsa claritas natura est. Quia enim suis dilectoribus haec Dei sapientia se quandoque ostenderet, ipse pollicetur dicens: *Qui diliget me, diligetur a Patre meo; et ego diligam eum et manifestabo meipsum illi* (Ioan. 14, 21). Ac si patenter dicat: Qui in vestra me cernitis, restat, ut in mea me natura videatis. *Prosp.,* De vita contempl. I, 4: Quod hic crediderant, ibi videbunt, sui Creatoris substantiam mundis cordibus contemplantes. Ibid. c. 13: Tam rerum omnium notitia, quam ipsa Dei substantia plene et perfecte videbitur.

S. Thom. 1, q. 22, a. 1: Cum enim ultima hominis beatitudo in altissima eius operatione consistat, quae est operatio intellectus; si numquam essentiam Dei videre potest intellectus creatus vel numquam beatitudinem obtinebit vel in alio eius beatitudo consistet quam in Deo; quod est alienum a fide. In ipso enim est ultima perfectio rationalis creaturae, quod est ei principium essendi; in tantum enim unumquodque perfectum est, in quantum ad suum principium attingit. Similiter etiam est praeter rationem. Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae. Unde simpliciter concedendum est, quod beati Dei essentiam videant. Vgl. dazu *Caiet.,* Comm. i. h. l.: Num intellectus creatus *naturaliter* desideret videre Deum? Resol. quaest.: Creatura rationalis potest *dupliciter* considerari, *uno modo* absolute, *alio modo,* ut ordinata est ad felicitatem. Si primo modo consideretur, sic naturale eius desiderium non se extendit ultra naturae facultatem et sic concedo, quod non naturaliter desiderat visionem Dei in se absolute. Si vero secundo modo consideretur, sic naturaliter desiderat visionem Dei, quia ut sic, novit quosdam effectus, puta gratiae et gloriae, quorum causa est Deus, ut Deus est in se absolute, non ut universale agens. Notis autem effectibus, naturale est cuilibet intellectuali desiderare notitiam causae. Et propterea desiderium visionis divinae (etsi non sit naturale intellectui creato absolute) est tamen naturale ei, supposita revelatione talium effectuum. Et sic tam ratio hic allegata, quam reliquae rationes ad idem collectae c. Gent. 3, 50 concludunt inane fore desiderium intellectualis naturae creatae,

si Deum videre non possit. Vgl. *Bellarm.* l. c. *Petav.*, De Deo VII, 7. *Tournely*, De Deo q. 2, a. 1.

3. In der visio beatifica erreicht die übernatürliche Vereinigung und Verähnlichung des Menschen mit Gott ihre denkbar höchste Stufe. Sie ist eine schlechthin übernatürliche Theilnahme der menschlichen Seele an der Selbsterkenntniß Gottes, zu welcher diese wiederum nur durch die Gnade befähigt werden kann. Ihrem Zwecke nach ist diese Gnade die höchste und kostbarste unter allen Gnaden, welche Gott dem Menschen bestimmt hat; sie wird mit Rücksicht auf diesen Zweck oder ihre beseligende Wirkung im menschlichen Geiste das lumen gloriae genannt. Die Existenz sowie die Nothwendigkeit dieser Gnade lehrt die Kirche ausdrücklich. Hingegen hat sie sich über die Natur und Beschaffenheit derselben nicht näher ausgesprochen. Mit dem hl. Thomas erklären die meisten Theologen das Wesen jenes lumen gloriae, nach der Analogie der Glaubensgnade sowie der heiligmachenden Gnade, als eine der menschlichen Erkenntnißkraft von Gott mitgetheilte übernatürliche Ausstattung und Disposition (habitus intellectualis supernaturalis), wodurch diese zur unmittelbaren Erkenntniß des göttlichen Wesens befähigt und thatsächlich erhoben wird.

Conc. Vienn. damn. error. Beguard. n. 5: Quod quaelibet intellectualis natura in seipsa naturaliter est beata, quodque anima non indiget lumine gloriae, ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum. Cat. Rom. l. c. q. 7 (nachdem vorher gezeigt worden, daß die natürliche Erkenntniß des Menschen das göttliche Wesen an sich nicht zu erreichen vermöge): Quocirca una illa ratio divinae substantiae cognoscendae relinquitur, ut ea se nobis coniungat et incredibili quodam modo intelligentiam nostram altius extollat, atque ita idonei ad eius naturae speciem contemplandam reddamur. Ibid. q. 8: Id vero lumine gloriae assequemur, cum eo splendore illustrati, Deum „lumen verum in eius lumine videbimus“ (Ps. 35, 10). Nam beati Deum praesentem semper intuentur; quo quidem dono omnium maximo et praestantissimo divinae essentiae participes effecti, vera et solida beatitudine potiuntur.

Die Theologen haben die Wahrheit, daß eine unmittelbare Erkenntniß des göttlichen Wesens den natürlichen Kräften des geschaffenen Geistes unerreichbar ist, in mannigfacher Weise zu begründen versucht. Vgl. *S. Thom.* 1, q. 12, a. 4 (§ 27, 2). *Suar.*, De Deo II, 8. *Ripalda*, De ente supern. disp. 10. *Bill.*, De Deo diss. IV, a. 2. Scheeben, Dogm. II, 294.

Ps. 35, 9: Inebriabuntur (filii hominum) ab ubertate domus tuae: et torrente voluptatis tuae potabis eos. (10) Quoniam apud te est fons vitae: et in lumine tuo videbimus lumen (*Bellarm.*, Comm. in h. l.: Nihil aliud significat, nisi in te ipso, qui lux et fons luminis es, videbimus te lumen inaccessibile et indeficiens. . . . Recte quoque Theologi ex hoc loco colligunt lumen gloriae, quod necessarium esse volunt ad Deum videndum. Nam Deus *lux quaedam est, sed inaccessibilis*, ut dicit B. Paulus 1 Tim. 6, 16 et ideo nisi mens elevetur et confortetur quodam dono Dei, quod vocant lumen gloriae, non potest obtutum figere in lucem illam increatam; proinde videbimus quidem lumen, quod est ipse Deus, sed *in lumine ipsius*, id est, adiuti lumine gloriae, quod ipse donat iis, quos ad sui visionem dignatur admittere). Apok. 22, 5 (S. 1003).

Als einen **indirecten** Beweis könnte man Röm. 6, 23 (gratia Dei vita aeterna) geltend machen (*S. Thom.*, C. Gent. III, 52: In ipsa enim divina visione ostendimus esse hominis beatitudinem, quae vita aeterna dicitur; ad quam sola Dei gratia ducimur et dicimur pervenire, quia talis visio omnem creaturae facultatem excedit, nec est possibile ad eam pervenire nisi divino munere; quae autem sic adveniunt creaturae Dei gratiae deputantur. Et dicitur: *Ego manifestabo ei meipsum,* Ioan. 14, 21).

Iren., Adv. haer. l. c. (S. 1003). *Epiph.*, Haer. 70: „Gott zu schauen ist vor allem der menschlichen Natur unmöglich, und für das Sinnliche kann das Unsichtbare nicht sichtbar werden. Jedoch hat der unsichtbare Gott gemäß seiner Güte und Macht die Schwäche durch seine Kraft zu stärken sich gewürdigt, damit sie das Unsichtbare zu schauen im stande wäre.“ *Aug.*, De pecc. mer. et rem. I, 19, 25: Verumtamen si percepto Baptismate de hac vita emigraverit (parvulus), soluto reatu cui originaliter erat obnoxius, perficietur in illo lumine veritatis, quod incommutabiliter manens in aeternum, iustificatos praesentia Creatoris illuminat. Vgl. *Petav.* l. c. c. 8. Derselbe bemerkt (n. 3): Quocirca de illo lucis officio et usu, qui in scholis percrebruit, nihil apud antiquos expressum habetur; nisi quod vis quaedam naturali superior, et auxilium requiri dicitur, quo mens ad tantam contemplationem possit assurgere.

S. Thom. 1, q. 12, a. 5: Omne quod elevatur ad aliquid, quod excedit suam naturam, oportet, quod disponatur aliqua dispositione, quae sit supra suam naturam. . . . Cum autem aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus. Unde oportet, quod aliqua dispositio supernaturalis ei superaddatur ad hoc, quod elevetur in tantam sublimitatem. Cum igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam, ut ostensum est art. praec., oportet, quod ex divina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi. Et hoc augmentum virtutis intellectivae illuminationem intellectus vocamus, sicut et ipsum intelligibile vocatur lumen vel lux. Et istud est lumen, de quo dicitur Apoc. 21, 23, quod *claritas Dei illuminabit eam,* scilicet societatem beatorum Deum videntium. Et secundum hoc lumen efficiuntur deiformes, id est, Deo similes, secundum illud 1 Ioan. 3, 2: *Cum apparuerit, similes ei erimus et videbimus eum, sicuti est.*

Die Annahme eines solchen die Erkenntnißkraft der Seele erhöhenden und stärkenden „Lichtes“ tritt der kirchlichen Lehre, daß die Anschauung Gottes eine **unmittelbare** sein werde, nicht zu nahe. Dieses (geschaffene) Gnadenlicht ist nicht das **Object**, sondern die **Mittelursache** (causa instrumentalis) jener Schauung (*Bened. XII.* l. c.: Nulla mediante creatura *in ratione obiecti visi* se habente).

S. Thom. l. c. ad 2: Lumen istud non requiritur ad videndum Dei essentiam quasi similitudo, in qua Deus videatur, sed quasi perfectio quaedam intellectus confortans ipsum ad videndum Deum. Et ideo potest dici, quod non est medium, in quo Deus videatur, sed quo videtur; et hoc non tollit immediatam visionem Dei.

Das lumen gloriae verleiht demnach der Seele zunächst eine ganz neue **übernatürliche Erkenntnißkraft** (es besteht nicht, wie **Scotus** annahm, in einer bloßen Steigerung der in der Seele bereits vorhandenen übernatürlichen **Liebe** Gottes [siehe unten S. 1012], auch nicht in einer bloßen Steigerung der natürlichen Erkenntnißkraft der Seele; es ist endlich nicht, wie andere Theologen annahmen, Gott selbst oder der Heilige Geist, sofern er die Thätigkeit des Gottschauens in der Seele bewirkt);

die durch die heiligmachende Gnade und die eingegossenen Tugenden hienieden begründete Verähnlichung und Vereinigung der Seele mit Gott erhält mittelst dieses Gnadenlichtes ihre höchste Vollendung (S. 593). Es ertheilt nämlich der Seele nicht bloß die erforderliche Kraft zur unmittelbaren Erkenntniß des göttlichen Wesens, sondern ist zugleich das Mittel, wodurch Gott jene Erkenntniß thatsächlich in ihr verwirklicht (gratia *efficax*).

Bei dieser Erkenntniß selbst ist aber auch der menschliche Intellect als mitwirkender Factor betheiligt. Der Mensch ist es, der Gott schaut und dadurch selig ist oder das „ewige Leben" besitzt (Joh. 17, 3). In ähnlicher Weise wie bei der Glaubenserkenntniß sind auch hier die natürlichen geistigen Kräfte des Menschen und die Gnade zu einem einheitlichen Thätigkeitsprincip miteinander verbunden. Auch hier wird die Natur durch die Gnade nicht zerstört oder (durch Verwandlung in die göttliche Wesenheit) beseitigt, sondern über sich selbst erhoben, ergänzt und vervollkommnet.

Bened. XII. l. c. (S. 1001). Cat. Rom. l. c. q. 7 (S. 1005).

S. Thom., C. Gent. III, 53: Nihil potest ad altiorem operationem elevari nisi per hoc, quod eius virtus fortificatur. Contingit autem dupliciter alicuius virtutem fortificari: Uno modo, per simplicem virtutis intensionem, . . . alio modo per novae formae appositionem, et hoc quidem virtutis augmentum requiritur ad alterius speciei operationem consequendam. Virtus autem intellectus creati naturalis non sufficit ad divinam substantiam videndam, ut ex praedictis patet. Ergo oportet, quod augeatur ei virtus ad hoc, quod ad talem visionem perveniat. Non sufficit autem augmentum per intensionem naturalem virtutis, quia talis visio non est eiusdem rationis cum visione naturali intellectus creati; quod ex distantia visorum patet. Oportet igitur, quod fiat augmentum virtutis intellectivae per alicuius novae dispositionis adoptionem. . . . Illa igitur dispositio, qua intellectus creatus ad intellectualem divinae substantiae visionem extollitur, congrue lux gloriae dicitur, non propter hoc, quod faciat intelligibile in actu, sicut lux intellectus agentis, sed per hoc, quod facit intellectum patientem actu intelligere. Ibid. c. 54: Huiusmodi autem lumen intellectum creatum ad Dei visionem exaltat, non propter eius indistantiam a divina substantia, sed propter virtutem, quam a Deo sortitur ad talem effectum, licet secundum suum esse a Deo in infinitum distet; . . . non enim hoc lumen creatum intellectum Deo coniungit secundum esse, sed secundum intelligere tantum. *Less.,* De summo bono II, 8, 44: Lumen istud est suprema quaedam irradiatio et participatio lucis illius, qua Deus se ipsum videt, per quam intellectus ad statum divinum elevatur et fit deiformis.

Bill., De Deo diss. IV, a. 5, § 2, n. 2: Lumen gloriae in beatis est qualitas permanens, seu habitus supernaturalis infusus inhaerens intellectui, ipsum elevans et perficiens ad videndum Deum. Ibid. § 5, n. 1: Sic se habet lumen gloriae ad visionem beatificam, sicut caritas ad amorem beatificum, aliique habitus supernaturales ad actus supernaturales; atqui caritas ceterique habitus supernaturales concurrunt active ad actus supernaturales, in quantum scilicet disponunt, perficiunt, elevant et complent potentias ad illos eliciendos. Ergo similiter lumen gloriae respectu visionis beatificae. . . . Dico secundo, intellectum non producere visionem beatificam instrumentaliter, sed principaliter. Ibid. n. 3: Intellectus et lumen gloriae concurrunt ut duae causae totales sub diversa ratione; lumen gloriae ut totalis ratio formalis proxima, qua intellectus elevatur et proportionatur visionis actui; intellectus ut totale principium eliciens visionem, sicut voluntas et habitus caritatis respectu amoris.

Vgl. oben § 116, 1; 118, 2. *Suar.*, De Deo II, 14. Scheeben, Die Mysterien des Christenthums (2. Aufl.) S. 584 f.

Die ältern (spätscholastischen) Theologen erörtern an dieser Stelle in der Regel auch die Frage, ob bei der jenseitigen Anschauung Gottes eine sogen. species *impressa* (ein in dem erkennenden Geiste vom Erkenntnißobjecte hervorgebrachtes Bild seiner selbst) und eine species *expressa* (oder verbum mentis, d. i. ein vom erkennenden Geiste auf Grund jener species impressa erzeugtes Gedankenbild, in welchem das Erkenntnißobject selbst erfaßt wird), in analoger Weise wie bei der diesseitigen Erkenntniß sinnlicher Objecte, in dem schauenden Geiste anzunehmen sei. Es wird dabei allgemein gelehrt, daß an eine species *impressa* hier nicht zu denken sei, weil ja das göttliche Wesen selbst sich unmittelbar mit dem Geiste des Schauenden verbinde, um ihm die Erkenntniß seiner selbst zu ermöglichen. Ueberdies lehrten die Thomisten mit vielen andern Theologen, daß hier eine species *impressa* sogar schlechthin undenkbar sei. Bezüglich der species *expressa* sind die Ansichten der Theologen getheilt. Die Mehrzahl der Thomisten leugnet die Wirklichkeit sowohl als auch die Möglichkeit einer solchen; nicht ein vom Geiste des Schauenden erzeugtes Gedankenbild, sondern die göttliche Wesenheit selbst sei es, welche vermöge ihrer absoluten und actuellen Intelligibilität die (unmittelbare) actuelle Erkenntniß (Schauung) ihrer selbst in dem geschaffenen Intellecte (intellectus possibilis) bewirke. Viele andere Theologen nehmen hingegen eine (mittelst des lumen gloriae erzeugte) species *expressa* an, weil eine solche die wesentliche Form jedes Erkenntnißactes sei (Suarez, Vasquez u. a.).

Es handelt sich bei dieser Controverse zunächst um eine Reihe von philosophischen (erkenntnißtheoretischen) Problemen. Je nach der verschiedenen Auffassung derselben wird auch deren Uebertragung auf das übernatürliche Glaubensobject des jenseitigen Gottschauens sich verschieden gestalten. In jedem Falle darf nicht übersehen werden, daß es bis jetzt wohl keine absolut gültige Lösung jener psychologischen Probleme gibt, und daß anderseits die visio beatifica ein schlechthin übernatürliches, für die Vernunft unbegreifliches Geheimniß ist, das auch durch die vollkommenste Erkenntnißtheorie nur analogisch in etwa aufgehellt, niemals aber durch philosophische Speculationen völlig klar gemacht werden kann.

Beim hl. Thomas selbst findet sich die Unterscheidung der species *impressa* und *expressa* noch nicht. So betont er auch in Bezug auf die vorliegende Frage stets nur, Gott selbst und nicht ein endliches Gedankenbild (species intelligibilis oder similitudo creata) bewirke in der Seele den Act der Schauung.

S. Thom. 1, q. 12, a. 5 (S. 1006): Cum autem aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus. Ibid. a. 2: Ad videndum Dei essentiam requiritur aliqua similitudo ex parte visivae potentiae, scilicet lumen gloriae confortans intellectum ad videndum Deum. . . . Non autem per aliquam similitudinem creatam Dei essentia videri potest, quae ipsam divinam essentiam repraesentet, ut in se est. Ibid. ad 3: Divina essentia est ipsum esse. Unde sicut aliae formae intelligibiles, quae non sunt suum esse, uniuntur intellectui secundum aliquod esse, quo informant ipsum intellectum et faciunt ipsum in actu; ita divina essentia unitur intellectui creato, ut intellectum in actu, per se ipsam faciens intellectum in actu. C. Gent. III, 53: Ad hoc igitur, quod essentia divina fiat intelligibilis species alicuius intellectus creati (quod requiritur ad hoc, quod divina substantia videatur), necesse est, quod intellectus creatus aliqua dispositione sublimiori ad hoc elevetur. Comm. in 1 Cor. 13, l. 4: Quidam dicunt, quod in patria ipsa divina essentia videbitur per similitudinem creatam, sed hoc

est omnino falsum et impossibile, quia numquam potest aliquid per essentiam cognosci per similitudinem, quae non conveniat cum re illa in specie. . . . Unde ponere, quod Deus videatur solum per similitudinem seu per quandam refulgentiam claritatis suae, est ponere divinam essentiam non videri. Vgl. *Bill.* l. c. a. 6. 7. *Suar.* l. c. II, 12. 13. Em. Schnütgen, Die Visio beatifica (Würzb. 1867) S. 101.

4. Indem die Seligen das göttliche Wesen schauen, erkennen sie nothwendig in gleicher Weise die (von jenem nicht reell verschiedenen) absoluten Vollkommenheiten sowie die relativen Attribute desselben oder die göttliche Trinität. Ferner auch die übernatürliche Heils- und Gnadenordnung, welche hienieden den Gegenstand des Glaubens bildet. Sie erkennen in Gott klar und vollständig den Inhalt und Zusammenhang der Glaubensgeheimnisse, deren Wahrheit und Schönheit; vor allem auch ist das Geheimniß der Menschwerdung und der Menschgewordene selbst für sie ein Gegenstand vollkommenster Erkenntniß und Liebe. Ferner schauen sie die in ihnen selbst und in allen seligen Himmelsbewohnern fortdauernde Wirksamkeit der göttlichen Liebe und Gnade, nicht minder alles thatsächlich im Himmel oder auf Erden sich Ereignende, was auf sie Bezug hat, wie z. B. die an sie gerichteten Gebete. Endlich wird nach dem Vorgange einzelner Väter von den Theologen allgemein angenommen, daß die Seligen auch eine vollkommene Erkenntniß der Natur und ihrer Ordnung erlangen, indem sie in dem göttlichen Logos die Ideen aller Dinge schauen.

Die göttliche Wesenheit wird das primäre Object der visio beatifica genannt, weil ihre Anschauung das Wesen der himmlischen Seligkeit ausmacht, und weil die Erkenntniß der übrigen (secundären) Objecte in ihr sich gründet.

Florent. l. c. (S. 994): Intueri clare ipsum Deum trinum et unum, sicut est. Cat. Rom. l. c. q. 6 (S. 1002).

Joh. 14, 9 (§ 53, 2 d); 17, 3 (S. 1002). 2 Kor. 5, 6 (S. 994). 1 Joh. 3, 2 (S. 1002).

Aug., Civ. XX, 21, 1: Ibi videbimus, et gaudebit cor nostrum. Nec expressit, quid videbimus; sed quid, nisi Deum? . . . et omnia illa, quae nunc non videmus, credentes autem, pro modulo capacitatis humanae, longe minus quam sunt atque incomparabiliter cogitamus. *Et videbitis*, inquit, *et gaudebit cor vestrum.* Hic creditis, ibi videbitis. Auch die ewigen Strafen der Verdammten gehören zum Bereiche dieser Erkenntniß. Ibid. XXI, 9, 2: Quid autem horum verum sit (die verschiedenen Auffassungen des „Feuers" und des „Wurmes", Marc. 9, 43), res ipsa expeditius indicabit, quando erit scientia tanta sanctorum, ut eis cognoscendarum illarum poenarum necessaria non sit experientia, sed ea, quae tunc erit plena atque perfecta, ad hoc quoque sciendum sapientia sola sufficiat. Nunc enim ex parte scimus, donec veniat, quod perfectum est.

S. Thom. 2, 2, a. 8 ad 3: Summa bonitas Dei secundum modum, quo nunc intelligitur per effectus, potest intelligi absque Trinitate personarum; sed secundum, quod intelligitur in seipsa, prout videtur a beatis, non potest intelligi sine Trinitate personarum. Ibid. 3, q. 3, a. 3: Intellectus dupliciter se habet ad divina: uno modo ut cognoscat Deum sicut est; et sic impossi-

bile est, quod circumscribatur per intellectum aliquid a Deo, et quod aliud remaneat, quia totum, quod est in Deo, est unum salva distinctione personarum; quarum tamen una tollitur, sublata alia, quia distinguuntur solum relationibus, quas oportet esse simul.

Ueber die wechselseitige Erkenntniß der Seligen siehe *Cypr.*, De mortal. 26 (S. 995). *Aug.*, Serm. 243 (al. 6, de div.), 5, 5: Cogitationes, quas modo non videt nisi Deus, omnes invicem videbunt in illa societate sanctorum. Nemo ibi vult tectum esse, quod cogitat, quia nemo ibi male cogitat. . . . Qui ibi erunt, non ideo se agnoscent, quia facies videbunt; maiori notitia ibi erit invicem agnitio. Sic videbunt omnes, et multo excellentius, quomodo hic solent videre Prophetae. Divine videbunt, quando Deo pleni erunt. *Greg. M.*, Dial. IV, 33: Quia enim illic omnes communi claritate Deum conspiciunt, quid est, quod ibi nesciant, ubi scientem omnia sciunt? Derselbe beruft sich ebendaselbst auf die Parabel vom armen Lazarus und vom reichen Prasser (Luc. 16, 23 f.) zur Begründung des Satzes: Quia et boni malos, et mali cognoscunt bonos. Vgl. W. Schneider a. a. O. S. 215.

Bezüglich der idealen Erkenntniß der natürlichen Wesenheiten und Kräfte vgl. *Aug.*, De Gen. ad lit. IV, 24, 41: Quapropter cum sancti Angeli, quibus post resurrectionem coaequabimur, si viam (quod nobis Christus factus est) usque in finem tenuerimus, semper videant faciem Dei, Verboque eius unigenito Filio, sicut Patri aequalis est, perfruantur, in quibus prima omnium creata est sapientia; procul dubio universam creaturam, in qua ipsi sunt principaliter conditi, in ipso Verbo Dei prius noverunt, in quo sunt omnium, etiam quae temporaliter facta sunt, aeternae rationes, tamquam in eo, per quod facta sunt omnia. *Prosp.*, De vita contempl. I, 4: Nec latebit iam perfecte beatos aliquid secretorum, qui, quod est longe praestantius, ipsum visuri sunt mundis cordibus Deum. Ibid. III, 33: Non solum omnium creaturarum rationem, sed etiam ipsam sui creatoris eminentiam facie revelata conspicient. *Bern.*, Serm. de tripl. gen. bon. (de divers. 16) 7: O sapientia, qua tunc omnia, quae in coelo et quae in terra sunt, perfectissime cognoscemus, in ipso fonte sapientiae rerum omnium cognitionem bibentes!

Daß die Seligen in Gott die auf sie bezüglichen thatsächlichen Begebnisse erkennen, lehrt das Conc. Paris. (1528) c. 13: Beatis pervium esse omniforme illud divinitatis speculum, *in quo quidquid eorum intersit, illucescat.*

S. Thom. 3, q. 10, a. 2: Unusquisque enim intellectus creatus in Verbo cognoscit, non quidem omnia simpliciter, sed tanto plura, quanto perfectius videt Verbum. Nulli tamen intellectui beato deest, quin cognoscat in Verbo omnia, quae ad ipsum spectant. Vgl. oben S. 488. Die kirchliche Sitte der Verehrung und Anrufung der Heiligen hat diese Wahrheit zur Voraussetzung. *S. Thom.* 2, 2, q. 83, a. 4 ad 2: Mortui ea, quae in hoc mundo aguntur, considerata eorum naturali conditione, non cognoscunt, et praecipue interiores motus cordis. Sed beatis, ut Gregorius dicit (Mor. XII, 14), in Verbo manifestatur illud, quod decet eos cognoscere de eis, quae circa nos aguntur, etiam quantum ad interiores motus cordis; maxime autem excellentiam eorum decet, ut cognoscant petitiones ad eos factas vel voce vel corde; et ideo petitiones, quas ad eos dirigimus, Deo manifestante cognoscunt.

Da die Seligen das Wesen Gottes (bezw. die göttliche Allmacht) nicht begreifen, so können sie auch keine vollständige Erkenntniß des thatsächlichen oder bloß möglichen göttlichen Wirkens besitzen.

S. Thom. 1, q. 12, a. 8: Intellectus creatus videndo divinam essentiam non videt in ipsa omnia, quae facit Deus vel facere potest. Manifestum est enim, quod sic aliqua videntur in Deo, secundum quod sunt in ipso. Omnia autem alia sunt in Deo, sicut effectus sunt virtute in sua causa. Sed manifestum est, quod quanto aliqua causa perfectius videtur, tanto plures eius effectus in ipsa videri possunt. . . . Nullus autem intellectus creatus totaliter Deum comprehendere potest. . . . Nullus igitur intellectus creatus videndo Deum potest cognoscere omnia, quae Deus facit vel potest facere; hoc enim esset comprehendere eius virtutem; sed horum, quae Deus facit vel facere potest, tanto aliquis intellectus plura cognoscit, quanto perfectius Deum videt. Vgl. oben S. 488. Hieraus folgt nicht, daß das natürliche Verlangen nach Erkenntniß der Wahrheit in den vollendeten Geistern nicht vollständig befriedigt und mithin auch ihre Seligkeit keine vollkommene sei. Ibid. ad 4: Naturale desiderium rationalis creaturae est ad sciendum omnia illa, quae pertinent ad perfectionem intellectus; et haec sunt species et genera rerum, et rationes earum, quae in Deo videbit quilibet videns essentiam divinam. Cognoscere autem alia, singularia, et cogitata et facta eorum, non est de perfectione intellectus creati; nec ad hoc eius naturale desiderium tendit, nec iterum cognoscere illa, quae nondum sunt, sed fieri a Deo possunt. Si tamen solus Deus videretur, qui est fons et principium totius esse, et veritatis, ita repleret naturale desiderium sciendi, quod nihil aliud quaereretur et beatus esset. Unde dicit Augustinus, Conf. V, 4: *Infelix homo, qui scit omnia illa* (scilicet creaturas), *te tamen nescit; beatus autem, qui te scit, etiamsi illa nesciat. Qui vero te et illa novit, non propter illa beatior est, sed propter te solum beatus.*

Da die Erkenntniß der Seligen keine absolute Allwissenheit sein kann, so ist sie ohne Zweifel als eine stetig fortschreitende zu denken. Vgl. Eph. 3, 10. 1 Petr. 1, 12 (§ 75, 4). Vgl. *Petav.*, De Deo VII, 9. *Bill.* l. c. a. 10. *Tournely,* De Deo p. 14. Siehe unten S. 1017 ff.

5. Mit der Anschauung des göttlichen Wesens verbindet sich als deren Frucht in den vollendeten Gerechten der liebende Genuß desselben. So erfreuen sie sich des vollkommensten geistigen Besitzes Gottes. Dieser macht einerseits ihre höchste Seligkeit aus, anderseits erhebt er sie zur vollkommensten übernatürlichen Verähnlichung mit Gott durch die innigste Theilnahme am göttlichen Leben (a). Zur Vollendung dieser himmlischen Glückseligkeit gehört auch das sichere Bewußtsein ihrer Unverlierbarkeit oder ewigen Dauer sowie die absolute ewige Befreiung von jeglichem moralischen und physischen Uebel (b).

a) *Bened. XII.* l. c. (S. 1001). Cat. Rom. l. c. q. 6 (S. 1002); q. 9: Divina haec plane sunt, nec ullis verbis explicari aut cogitatione comprehendi a nobis possunt. Verum licet aliquam huius beatitudinis imaginem in eis etiam rebus, quae sensu percipiuntur, cernere. Nam quemadmodum ferrum admotum igni ignem concipit, et, quamvis eius substantia non mutetur, fit tamen, ut diversum quippiam, nimirum ignis, esse videatur: eodem modo, qui in coelestem illam gloriam admissi sunt, Dei amore inflammati ita afficiuntur, cum tamen id, quod sunt, esse non desinant, ut multo magis distare ab iis, qui in hac vita sunt, merito dici possint, quam ferrum candens ab eo, quod

nullam caloris vim inter se contineat. Ut igitur rem paucis complectamur, summa illa et absoluta beatitudo, quam essentialem vocamus, in Dei possessione constituenda est. Quid enim ei ad perfectam felicitatem deesse potest, qui Deum optimum et perfectissimum possidet?

1 Joh. 3, 2 (S. 1002). 1 Kor. 13, 8: Caritas numquam excidit, sive prophetiae evacuabuntur, sive linguae cessabunt, sive scientia destruetur. Ps. 16, 15: Satiabor, cum apparuerit gloria tua.

Iren., Adv. haer. IV, 20, 5 (S. 1003). *Aug.*, Civ. XII, 1. 2: Beatitudinis igitur illorum (Angelorum bonorum) causa est, adhaerere Deo. Quocirca istorum (malorum) miseriae causa ex contrario est intelligenda, quod est, non adhaerere Deo. . . . Non est creaturae rationalis vel intellectualis bonum, quo beata sit, nisi Deus. Ibid. n. 3: Quam porro magna sit laus, adhaerere Deo, ut ei vivat, inde sapiat, illo gaudeat, tantoque bono sine morte, sine errore, sine molestia perfruatur, quis cogitare digne possit, aut eloqui? De mor. Eccl. I, 14: Nam quid erit aliud optimum hominis, nisi cui inhaerere est beatissimum? Id autem est solus Deus, cui haerere certe non valemus, nisi dilectione, amore, caritate.

Petr. Lomb., II. Sent. d. 1, § 4: Et quia non valet eius (Dei) beatitudinis particeps exsistere aliquis nisi per intelligentiam, quae quanto magis intelligitur, tanto plenius habetur, fecit Deus rationalem creaturam, quae summum bonum intelligeret, et intelligendo amaret, et amando possideret, ac possidendo frueretur. Vgl. oben S. 270.

S. Thom. 2, 1, q. 4, a. 1: Delectatio causatur ex hoc, quod appetitus requiescit in bono adepto. Unde cum beatitudo nihil aliud sit quam adeptio summi boni, non potest esse beatitudo sine delectatione concomitante. Ibid. a. 2: Visio est causa delectationis. Ergo visio est potior quam delectatio. . . . Delectatio enim consistit in quadam quietatione voluntatis; quod autem voluntas in aliquo quietetur, non est nisi propter bonitatem eius, in quo quietatur. Si ergo voluntas quietatur in aliqua operatione, ex bonitate operationis procedit quietatio voluntatis. . . . Unde manifestum est, quod principalius bonum est ipsa operatio, in qua quietatur voluntas, quam quietatio voluntatis in ipso. Diese Freude in Gott ist zugleich der vollkommenste Friede. Ibid. q. 3, a. 4 ad 1: Pax pertinet ad ultimum hominis finem, non quasi essentialiter sit ipsa beatitudo, sed quia antecedenter et consequenter habet se ad ipsam. Antecedenter quidem, in quantum iam sunt remota omnia perturbantia et impedientia ab ultimo fine; consequenter vero, in quantum iam homo, adepto ultimo fine, remanet pacatus desiderio quietato.

Seit dem Mittelalter wurde die Frage von den Theologen vielfach erörtert, ob das Wesen der himmlischen Glückseligkeit (beatitudo formalis) in einer Thätigkeit des menschlichen Intellectes (Thomas) oder des Willens, namentlich in der actuellen vollkommenen Liebe Gottes (Scotus), oder in beidem zugleich (Bonaventura und manche Spätscholastiker) bestehe. Vgl. *Ripalda* l. c. disp. 101. *Bill.*, De ultimo fine diss. II, a. 2.

S. Thom. 2, 1, q. 3, a. 4: Ad beatitudinem . . . duo requiruntur: unum quod est esse beatitudinis; aliud quod est quasi per se accidens eius, scilicet delectatio ei adiuncta. Dico ergo, quod quantum ad id, quod est essentialiter ipsa beatitudo, impossibile est, quod consistat in actu voluntatis. Manifestum est enim ex praemissis, . . . quod beatitudo est consecutio finis ultimi. Consecutio autem finis non consistit in ipso actu voluntatis; voluntas autem

fertur in finem et absentem, cum ipsum desiderat, et praesentem, cum in ipso requiescens delectatur. Manifestum est autem, quod ipsum desiderium finis non est consecutio finis, sed est motus ad finem. Delectatio autem advenit voluntati ex hoc, quod finis est praesens; non autem e converso ex hoc aliquid fit praesens, quia voluntas delectatur in ipso. Oportet igitur aliquid aliud esse quam actum voluntatis, per quod fit finis ipse praesens voluntati. Et hoc manifeste apparet circa fines sensibiles. Si enim consequi pecuniam esset per actum voluntatis, statim a principio cupidus consecutus esset pecuniam, quando vult eam habere; sed a principio quidem est absens ei, consequitur autem ipsam per hoc, quod manu ipsam apprehendit, vel aliquo huiusmodi; et tunc iam delectatur in pecunia habita. Sic igitur et circa intelligibilem finem contingit. Nam a principio volumus consequi finem intelligibilem; consequimur autem ipsum per hoc, quod fit praesens nobis per actum intellectus; et tunc voluntas delectata conquiescit in fine iam adepto. Sic igitur essentia beatitudinis in actu intellectus consistit. Sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens, secundum quod Augustinus dicit Conf. X, 23, quod *beatitudo est gaudium de veritate,* quia scilicet ipsum gaudium est consummatio beatitudinis. Der Kern des Problems bezeichnet genau *Bill.* l. c. § 1: Semper prae oculis habendum est *essentiam beatitudinis formalis* nihil aliud esse quam assecutionem beatitudinis obiectivae, quia est id, quo obiectum beatificans unitur subiecto beatificabili. Et ideo illa actio constituit essentiam beatitudinis formalis, quae est formaliter assecutiva ultimi finis. Quae vero concomitanter vel consequenter se habent ad illam, sunt eius proprietates et ornatus, atque ad eius statum pertinent.

Ripalda meint (l. c. sect. 2, n. 10), es handle sich im Grunde bei dieser Controverse um einen bloßen Wortstreit. Seine eigene Ansicht vgl. ibid. sect. 3, n. 12: Sentio igitur creaturam rationalem esse beatam duplici beatitudine essentiali; alia, quae in sola visione, seorsum ab amore; alia, quae in solo amore, seorsum a visione adaequate consistat: atque adeo omnes superiores sententias esse veras in eo, quod affirmant, falsas vero in eo, quod negant. Nam prima affirmat visionem esse adaequate beatitudinem essentialem, et negat amorem esse; secunda affirmat amorem esse, et negat esse visionem; tertia vero esse utrumque actum simul, et negat esse seorsum. Nos autem asserimus, tum visionem, tum amorem, tum utrumque actum simul, et seorsum, esse adaequate beatitudinem essentialem; ita ut in quolibet seorsum ab alio reperiatur conceptus essentialis beatitudinis, scilicet assecutio et possessio sufficiens summi boni, quae beatum a non beato distinguat, cui debeantur cetera bona beatitudinem comitantia. Ibid. n. 14: Rursus, quemadmodum ex multiplici sanctitate suppositi integratur una sanctitas complectens compositione *quasi homogenea* plures et varias sanctitates, quae simplici voce *sanctitatis* significantur: hic ex multiplici beatitudine suppositi integratur una beatitudo, quae simplici voce *beatitudinis* significatur, complectens compositione quasi homogenea plures et diversas beatitudines.

Darin stimmen alle überein, daß die himmlische Seligkeit thatsächlich die innigste und vollkommenste Lebensverbindung des geschaffenen Geistes mit Gott einschließe, und daß diese ebensowohl in der vollkommensten Liebe Gottes als des höchsten Gutes wie in der Anschauung des göttlichen Wesens und in der Antheilnahme an dessen Glückseligkeit bestehe. Darum ist sie eben auch die Vollendung

des übernatürlichen, gottverbundenen Lebens, das hienieden in dem Glauben sowie in der Gnade und Liebe Gottes seinen Anfang nahm und seine Wurzel besaß (§ 118, 3). Hieraus erklärt es sich auch, daß, während der Glaube und die Hoffnung jenseits durch die Anschauung und den Besitz Gottes aufgehoben werden, die Liebe Gottes und mit ihr der Gnadenstand (gratia habitualis sanctificans) dort zu ewig währender Vollendung gelangen.

S. Thom. 2, 1, q. 4, a. 3: Necesse est ad beatitudinem ista tria concurrere, scilicet visionem, quae est cognitio perfecta intelligibilis finis; comprehensionem, quae importat praesentiam finis; delectationem vel fruitionem, quae importat quietationem rei amantis in amata. Vgl. Suppl. 3, q. 95, a. 5.

Less., De summo bono II, 5: Beatitudo ex integro spectata consistit in perfectissima unione vitali cum Deo. Perfecta autem unio non solum postulat coniunctionem per intellectum, sed etiam per affectum, quia non minus voluntas immediate attingit Deum quam intellectus; sunt enim hae duae facultates instar duorum brachiorum, quibus animus Deum complectitur eumque sibi astringit et tenet. Ergo etiam unio voluntatis ad rationem beatitudinis pertinet. Denique nemo beatus est, qui eo, quod amat, non fruitur. Atqui is, qui non delectatur, non fruitur; ergo qui caret delectatione, non est beatus. Ex quibus perspicuum videtur ad rationem beatitudinis hosce tres actus requiri, visionem, amorem et gaudium seu delectationem. Sic enim animus complete unitur Deo, eoque ut summo bono suo perfecte fruitur. Vgl. Scheeben, Dogm. II, 308. Kirschkamp, Gnade und Glorie in ihrem innern Zusammenhang betrachtet (Würzburg 1878) S. 74. E. Bautz, Der Himmel (Mainz 1881) S. 129.

Bezüglich der theologischen Tugenden des Glaubens und der Hoffnung vgl. *Bened. XII.* l. c. (S. 1001).

S. Thom. 2, 1, q. 67, a. 3: Imperfectio cognitionis est de ratione fidei, ponitur enim in eius definitione; fides enim est *substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium,* ut dicitur ad Hebr. 11, 1; et Augustinus dicit tr. 40 in Ioan. n. 9: *Quid est fides? Credere, quod non vides.* Quod autem cognitio sit sine apparitione vel visione, hoc ad imperfectionem cognitionis pertinet; et sic imperfectio cognitionis est de ratione fidei. Unde manifestum est, quod fides non potest esse perfecta cognitio eadem numero manens. . . . Beatitudo autem de sui ratione habet perfectionem ex parte subiecti, ut scilicet beatus videat id, quo beatificatur. . . . Unde manifestum est, quod impossibile est, quod fides maneat simul cum beatitudine in eodem subiecto. Ibid. a. 4: Spes autem importat motum quendam in id, quod non habetur. . . . Et ideo quando habetur id, quod speratur, scilicet divina fruitio, iam spes esse non poterit.

Ueber die jenseitige Fortdauer und Vollendung der Liebe Gottes siehe 1 Kor. 13, 8 (S. 1012). Cat. Rom. l. c. q. 9 (S. 1011). *S. Thom.,* Comm. in 1 Cor. 13 l. 3: *Caritas numquam excidit,* quia scilicet sicut est in statu viae, ita permanebit in statu patriae et cum augmento. 2, 1, q. 67, a. 6: Quando imperfectio alicuius rei non est de ratione speciei ipsius, nihil prohibet idem numero, quod prius fuit imperfectum, postea perfectum esse, sicut homo per augmentum perficitur et albedo per intensionem. Caritas autem est amor, de cuius ratione non est aliqua imperfectio; potest enim esse et habiti et non habiti, et visi et non visi. Unde caritas non evacuatur per gloriae perfectionem, sed eadem numero manet. Nur wenige Theologen (Scotus,

Lessius u. a.) haben diesen letzten Satz bestritten und angenommen, die jenseitige Liebe werde von der diesseitigen specifisch verschieden sein. Vgl. *Less.*, De summo bono II, 14, n. 110 sqq.

Die jenseitige Vollendung der Liebe besteht einerseits in einer der Anschauung des höchsten Gutes entsprechenden Erhöhung ihrer Intensivität (augmentum caritatis), anderseits darin, daß sie zu einer schlechthin actuellen wird, die keinerlei Unterbrechung erleidet; endlich darin, daß sie den Charakter der Nothwendigkeit und Unverlierbarkeit annimmt (siehe unten n. 6).

Aug., De spir. et lit. 36, 64: Quis vero existimare audeat, cum eo ventum fuerit, quod ait, *ut cognoscam, sicut et cognitus sum* (1 Cor. 13, 12), tantam Dei dilectionem fore contemploratoribus eius, quanta fidelibus nunc est; aut ullo modo hanc illi tamquam de proximo comparandam? . . . Cum ab hac peregrinatione, in qua per fidem nunc ambulatur, perventum erit ad speciem, quam nondum visam speramus, et per patientiam exspectamus, procul dubio et ipsa dilectio non solum supra quam hic habemus, sed longe supra quam petimus et intelligimus erit.

S. Thom. 2, 2, q. 24, a. 8: Perfectio caritatis potest intelligi dupliciter: uno modo ex parte diligibilis, alio modo ex parte diligentis. Ex parte quidem diligibilis perfecta est caritas, ut diligatur aliquid, quantum diligibile est. Deus autem tantum diligibilis est, quantum bonus est; bonitas autem eius est infinita; unde infinite diligibilis est. Nulla autem creatura potest eum diligere infinite, cum quaelibet virtus creata sit finita. Unde per hunc modum nullius creaturae caritas potest esse perfecta, sed solum caritas Dei, qua seipsum diligit. Ex parte vero diligentis tunc est caritas perfecta, quando diligit tantum, quantum potest. Quod quidem contingit tripliciter: uno modo sic quod totum cor hominis actualiter semper feratur in Deum; et haec est perfectio caritatis patriae, quae non est possibilis in hac vita, in qua impossibile est, propter humanae vitae infirmitatem, semper actu cogitare de Deo et moveri dilectione ad ipsum. Ibid. a. 5 (§ 119, 4 b). Bezüglich der heiligmachenden Gnade vgl. De ver. q. 27, a. 5 ad 6: Sicut enim caritas viae non tollitur, sed in patria remanet augmentata propter hoc, quod in sui ratione nullum defectum importat, ita gratia cum nullum in sui ratione importet defectum, per sui augmentum fit gloria; nec dicitur esse diversa perfectio naturae in statu viae et patriae quantum ad gratiam propter diversam formam perficientem, sed propter diversam perfectionis mensuram. Si autem gratiam accipiamus cum omnibus virtutibus, quas informat, sic gratia et gloria non sunt idem, quia aliquae virtutes in patria evacuantur, ut fides et spes.

b) Die ewige Dauer der himmlischen Seligkeit sprechen alle kirchlichen Symbole in den Worten Vitam *aeternam* aus (siehe n. 1).

Ueber die origenistische Irrlehre von einem möglichen Sündenfall der Vollendeten siehe oben S. 332. 988. Ausdrücklich wurde das Dogma von Benedikt XII. definirt (siehe S. 1001). Later. IV, c. 1 (siehe unten § 169 und oben § 76, 4). Cat. Rom. l. c. q. 3 (S. 1000).

Matth. 25, 46: Ibunt iusti in vitam aeternam. Joh. 3, 16 (§ 93, 1); 10, 28: Et ego vitam aeternam do eis (ovibus meis), et non peribunt in aeternum, et non rapiet eas quisquam de manu mea. 1 Joh. 2, 25. 1 Petr. 5, 4: Et cum apparuerit princeps pastorum, percipietis immarcescibilem gloriae coronam. Hebr. 9, 15 (aeterna haereditas).

Cypr., Ad Demetr. 26: Cum ipso (Christo) semper vivemus, facti per ipsum filii Dei. Cum ipso semper exsultabimus, ipsius cruore reparati. Erimus christiani cum Christo simul gloriosi, de Deo Patre beati, de perpetua voluptate laetantes semper in conspectu Dei et agentes Deo gratias semper. Neque enim poterit nisi laetus esse semper et gratus, qui cum morti fuisset obnoxius, factus est immortalitate securus.

Aug., De corr. et gr. 10, 27 (§ 75, 1). Hier wird auch betont, daß das sichere Bewußtsein der Unverlierbarkeit zum Wesen einer vollkommenen Glückseligkeit gehöre. Ueber die origenistische Lehre vgl. Civ. XII, 20. Ibid. n. 3: Illa enim nobis veraciter promittitur vera felicitas, cuius erit semper retinenda, et nulla infelicitate rumpenda certa securitas. Vgl. ibid. XXI, 17. 23.

S. Thom. 2, 1, q. 5, a. 4: Primo quidem ex ipsa communi ratione beatitudinis (erhellt die Falschheit der origenistischen Lehre). Cum enim ipsa beatitudo sit perfectum bonum et sufficiens, oportet, quod desiderium hominis quietet et omne malum excludat. Naturaliter autem homo desiderat retinere bonum, quod habet, et quod eius retinendi securitatem obtineat; alioquin necesse est, quod timore amittendi vel dolore de certitudine amissionis affligatur. Requiritur igitur ad veram beatitudinem, quod homo certam habeat opinionem, bonum quod habet numquam se amissurum. (Diese Ueberzeugung muß auch eine wahre sein; das Gegentheil wäre mit dem Begriffe einer wahren Glückseligkeit, welche alle Uebel ausschließt, unvereinbar.) Secundo idem apparet, si consideratur ratio beatitudinis in speciali. Ostensum est enim supra, quod perfecta beatitudo hominis in visione divinae essentiae consistit. Est autem impossibile, quod aliquis videns divinam essentiam velit eam non videre, quia omne bonum habitum, quo aliquis carere vult, aut est insufficiens, et quaeritur aliquid sufficientius loco eius, aut habet aliquod incommodum annexum, propter quod in fastidium venit. Visio autem divinae essentiae replet animam omnibus bonis, cum coniungat fonti totius bonitatis. . . . Similiter etiam non habet aliquod incommodum adiunctum, quia de contemplatione sapientiae dicitur Sap. 8, 16: *Non habet amaritudinem conversatio illius, nec taedium convictus eius.* Sic ergo patet, quod *propria voluntate* beatus non potest beatitudinem deserere. Similiter etiam non potest eam perdere *Deo subtrahente,* quia cum subtractio beatitudinis sit quaedam poena, non potest talis subtractio a Deo iusto iudice provenire nisi pro aliqua culpa; in quam cadere non potest, qui Dei videt essentiam. . . . Similiter etiam nec aliquod *aliud agens* potest eam subtrahere, quia mens Deo coniuncta super omnia alia elevatur, et sic ab huiusmodi coniunctione nullum aliud agens potest ipsam excludere.

Durch die Anschauung des göttlichen Wesens erlangen die Seligen zugleich eine ewig unwandelbare Befestigung in der Liebe Gottes; sie lieben Gott nothwendig und können darum nicht mehr der Sünde verfallen.

Vgl. § 75, 4. *Aug.*, De spir. et lit. 36, 64 (S. 1015). Civ. XXII, 30, 3: Nec ideo liberum arbitrium non habebunt, quia peccata eos delectare non poterunt. Magis quippe erit liberum, a delectatione peccandi usque ad delectationem non peccandi indeclinabilem liberatum. . . . Erit ergo illius Civitatis et una in omnibus, et inseparabilis in singulis voluntas libera, ab omni malo liberata, et impleta omni bono, fruens indeficienter aeternorum iucunditate gaudiorum, oblita culparum, oblita poenarum; nec tamen ideo suae liberationis oblita, ut liberatori suo non sit grata. *S. Thom.* 2, 2, q. 4, a. 4: Beatitudo ultima consistit in visione divinae essentiae, quae est ipsa essentia

bonitatis; et ita voluntas videntis Dei essentiam ex necessitate amat, quidquid amat sub communi ratione boni, quam novit; et hoc ipsum est, quod facit voluntatem rectam. Unde manifestum est, quod beatitudo non potest esse sine recta voluntate. Vgl. 1, q. 62, a. 8 (§ 75, 4). Man kann daher auch auf die jenseitige Vollendung das Wort des Apostels anwenden (Röm. 14, 17): Non est enim regnum Dei esca et potus; sed iustitia et pax et gaudium in Spiritu Sancto (*S. Thom.*, Comm. in Rom. 14, l. 2: Haec autem tria, quae hic tanguntur, imperfecte quidem in hac vita habentur, perfecte autem quando sancti possidebunt regnum Dei sibi paratum). Ebenso Is. 32, 18: Et sedebit populus meus in pulchritudine pacis, et in tabernaculis fiduciae, et in requie opulenta (Cat. Rom. l. c. q. 12).

Die himmlische Vollendung oder „ewige Ruhe" ist demnach nicht als ein Zustand der Unthätigkeit oder bloßen Passivität zu denken; sie ist vielmehr durch die vollkommenste, ununterbrochen fortdauernde Thätigkeit der beiden Grundkräfte der Seele (des Intellectes und des Willens) bedingt. Und diese Thätigkeit ist vermöge der Unendlichkeit des Objectes, auf welches sie gerichtet ist, in gewissem Sinne eine allzeit neue und fortschreitende.

Aug., Ep. 55 (al. 119), 9, 17: Quod enim nunc . . . fide ac spe gerimus, atque ut ad id perveniamus, dilectione satagimus, requies est quaedam ab omni labore omnium molestiarum sancta atque perpetua. . . . Inest autem in illa requie non desidiosa segnitia, sed quaedam ineffabilis tranquillitas actionis otiosae. Sic enim ab huius vitae operibus in fine requiescitur, ut in alterius vitae actione gaudeatur.

S. Thom. 2, 1, q. 3, a. 2 ad 4: Una et continua et sempiterna operatione in illo beatitudinis statu mens hominis Deo coniungitur.

Bezüglich der Befreiung der Seligen von allen physischen Uebeln siehe Cat. Rom. l. c. q. 4: Nam, ut sancti Patres tradiderunt, aeternae vitae felicitas omnium malorum liberatione et bonorum adeptione definienda est. Der Katechismus verweist für ersteres auf Apok. 7, 16: Non esurient neque sitient amplius, nec cadet super illos sol neque ullus aestus; (17) quoniam Agnus, qui in medio throni est, reget illos et deducet eos ad vitae fontes aquarum, et absterget Deus omnem lacrymam ab oculis eorum. Ebd. 21, 4: Et mors ultra non erit, neque luctus neque clamor, neque dolor erit ultra, quia prima abierunt.

Aug., Civ. XXII, 30, 1: Quanta erit illa felicitas, ubi nullum erit malum, nullum latebit bonum, vacabitur Dei laudibus, qui erit omnia in omnibus! Nam quid aliud agatur, ubi neque ulla desidia cessabitur, neque ulla indigentia laborabitur, nescio.

6. Den verschiedenen Graden der diesseitigen sittlichen Vollendung der Gerechten sowie dem verschiedenen Maße der von ihnen hienieden erworbenen Verdienste entsprechen ebenso viele Gradunterschiede der ihnen im Himmel zu theil werdenden Glückseligkeit. Diesen mit der Lehre vom Verdienste nothwendig gegebenen Glaubenssatz hat die Kirche ausdrücklich definirt. Schrift und Tradition bezeugen denselben in gleicher Weise. Die nächste Ursache jener Gradunterschiede kann nur in einem verschiedenen Maße des den Auserwählten von Gott mitgetheilten lumen gloriae gefunden werden.

Florent. l. c. (S. 994): Pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius (intueri Deum). Trid. Sess. 6, can. 32 (§ 121, 1). Zugleich mit der

Lehre vom Verdienste bestritten diesen Glaubenssatz Jovinian und die Reformatoren (ebend.).

Joh. 14, 2: In domo Patris mei mansiones multae sunt (Cat. Rom. l. c. q. 12: In quibus maiora et minora praemia, ut quisque promeritus erit, reddentur). 1 Kor. 3, 8: Unusquisque autem propriam mercedem accipiet secundum suum laborem. Ebd. 15, 41 (bezüglich der leiblichen Verklärung): Stella enim a stella differt in claritate; (42) sic et resurrectio mortuorum. 2 Kor. 9, 6: Qui parce seminat, parce et metet; et qui seminat in benedictionibus, de benedictionibus et metet.

Iren., Adv. haer. IV, 13, 3: Quanto autem plus eum dilexerimus, hoc maiorem ab eo gloriam accipiemus, cum simus semper in conspectu Patris. *Tert.*, C. Gnost. 6: Aut quomodo multae mansiones apud Patrem, si non pro varietate meritorum? Quomodo et stella a stella distabit in gloria, nisi pro diversitate radiorum? *Cypr.*, De hab. virg. 23: Sed cum habitationes multas apud Patrem suum dicat, melioris habitaculi hospitia demonstrat. Habitacula ista meliora vos petitis, carnis desideria castrantes maioris gratiae praemium in coelestibus obtinetis. *Hier.*, Adv. Iovin. II, 13: Non est iniustus Deus, ut obliviscatur operis eius, et dispar meritum aequali mercede compenset. *Aug.*, In Ioan. tr. 67, n. 2: Etsi alius est alio fortior, alius alio sapientior, alius alio iustior, alius alio sanctior; *in domo Patris mansiones multae sunt;* nullus eorum alienabitur ab illa domo, ubi mansionem pro suo quisque accepturus est merito.

Die Parabel Matth. 20, 1—16 steht diesem Satze nicht entgegen. Der eine Denar, welchen alle Arbeiter ohne Unterschied empfangen, bedeutet die eine ewige Seligkeit des Himmels, ihrem Wesen nach betrachtet. Zu dieser sind alle Menschen ohne Ausnahme von Gott berufen und empfangen dieselbe, wofern sie dem Rufe der göttlichen Gnade folgen, d. i. ihr Seelenheil wirken. Damit ist ein mannigfaltiger Gradunterschied im Besitze und Genusse dieser einen Seligkeit nicht ausgeschlossen. *Hier.*, Adv. Iovin. l. c. *Aug.* l. c.: Quo utique denario vita significatur aeterna, ubi amplius alio nemo vivit, quoniam vivendi non est diversa in aeternitate mensura. Sed multae mansiones diversas meritorum in una vita aeterna significant dignitates. Serm. 87 (al. 59, de verb. Dom.), 4, 6: Erimus ergo in illa mercede omnes aequales, tamquam primi novissimi, et novissimi primi; quia denarius ille vita aeterna est, et in vita aeterna omnes aequales erunt. Quamvis enim meritorum diversitate fulgebunt, alius magis, alius minus: quod tamen ad vitam aeternam pertinet, aequalis erit omnibus. Vgl. *Petav.* l. c. c. 10. 11. *S. Thom.* 2, 1, q. 5, a. 2 ad 1: Unitas denarii significat unitatem beatitudinis ex parte obiecti; sed diversitas mansionum significat diversitatem beatitudinis secundum diversum gradum fruitionis.

Wie das Florentinum (l. c.; S. 994) andeutet, besteht die Verschiedenheit dieser Grade in einer größern oder geringern Vollkommenheit der Anschauung des göttlichen Wesens und demgemäß auch des Genusses seiner Güte und Schönheit.

S. Thom. l. c. a. 2: In ratione beatitudinis duo includuntur, scilicet ipse finis ultimus, qui est summum bonum et adeptio vel fruitio ipsius boni. Quantum igitur ad ipsum bonum, quod est beatitudinis obiectum et causa, non potest esse una beatitudo alia maior, quia non est nisi summum bonum, scilicet Deus, cuius fruitione sunt beati. Sed quantum ad adeptionem huiusmodi boni vel fruitionem, potest aliquis alio esse beatior, quia, quanto magis hoc bono fruitur, tanto beatior est. Contingit autem aliquem perfectius frui

Deo quam alium, ex eo, quod est melius dispositus vel ordinatus ad eius fruitionem; et secundum hoc potest aliquis alio beatior esse.

Da die visio beatifica überhaupt schlechthin durch das lumen gloriae bedingt ist und die Seele durch Mittheilung desselben zur seligen Anschauung Gottes erhoben wird (S. 1005), so können auch die Gradunterschiede der himmlischen Seligkeit zunächst nur in einem verschiedenen Maße jener Gnade begründet sein. Letzteres wird dann wiederum, wie durch den freien Willen und die Liebe Gottes, so auch durch die Verdienste und die Disposition der zu Beseligenden, insbesondere durch die Vollkommenheit ihrer Gottesliebe, bestimmt. Die natürliche geistige Begabung derselben kann jene Unterschiede nicht begründen, weil nicht die natürliche Erkenntnißkraft, sondern das lumen gloriae die Seele zur unmittelbaren Anschauung Gottes befähigt und erhebt.

S. Thom. 1, q. 12, a. 6 (mit Bezug auf 1 Kor. 15, 41): Dicendum, quod videntium Deum per essentiam unus alio perfectius eum videbit. Quod quidem non erit per aliquam Dei similitudinem perfectiorem in uno quam in alio, cum illa visio non sit futura per aliquam similitudinem, . . . sed hoc erit per hoc, quod intellectus unius habebit maiorem virtutem seu facultatem ad videndum Deum, quam alterius. Facultas autem videndi Deum non competit intellectui creato secundum suam naturam, sed per lumen gloriae, quod intellectum in quadam deiformitate constituit. . . . Unde intellectus plus participans de lumine gloriae perfectius Deum videbit. Plus autem participabit de lumine gloriae, qui plus habet de caritate; quia, ubi est maior caritas, ibi est maius desiderium, et desiderium quodammodo facit desiderantem aptum ad susceptionem desiderati. Unde qui plus habebit de caritate, perfectius Deum videbit et beatior erit.

Da nun allen Auserwählten das Wesen der himmlischen Seligkeit ungeschmälert zu theil wird; da diejenigen, welche zu höhern Graden derselben erhoben werden, dazu nur durch ein höheres Gnadenmaß befähigt werden, so ergibt sich, daß alle an sich vollkommen selig sind, und daß durch die Erkenntniß jener Gradunterschiede diese ihre Seligkeit nicht im mindesten getrübt wird. Letzteres folgt überdies aus der vollkommenen Einigung ihres Willens mit dem göttlichen Willen.

Greg. M., Mor. XXXIV, 14: In illa beatitudinis vita non dispari, unusquisque iuxta dispar meritum locum disparem percipit; sed eius disparitatis damna non sentit; quia tantum sibi, quantum perceperit, sufficit. *Aug.*, Civ. XXII, 30, 2: Ceterum qui futuri sint pro meritis praemiorum etiam gradus honorum atque gloriarum, quis est idoneus cogitare, quanto magis, dicere? Quod tamen futuri sint, non est ambigendum. Atque id etiam beata Civitas illa magnum in se bonum videbit, quod nulli superiori ullus inferior invidebit, sicut nunc non invident Archangelis Angeli ceteri; tamque nolet esse unusquisque, quod non accepit, quamvis sit pacatissimo concordiae vinculo ei, qui accepit obstrictus, quam nec in corpore vult oculus esse qui est digitus, cum membrum utrumque contineat totius carnis pacata compago. Sic itaque habebit donum alius alio minus, ut hoc quoque donum habeat, ne velit amplius.

S. Thom. 2, 1, q. 5, a. 2 ad 3: Nulli beato deest aliquod bonum desiderandum, cum habeat ipsum bonum infinitum, quod est *bonum omnis boni,* ut Augustinus dicit de Trin. XIII, 7. Sed dicitur aliquis alio beatior ex diversa eiusdem boni participatione.

Die Gradunterschiede der himmlischen Seligkeit betreffen auch die sogen. bona *accessoria* oder die außer der Anschauung Gottes (praemium *essentiale*) den Vollendeten im Himmel zu theil werdenden (secundären oder accidentellen) Ehren und Freuden, welche in jener sich gründen und ihnen theils aus ihrer innigen Beziehung zu Gott und den Mitgenossen ihrer himmlischen Seligkeit, theils aus ihrer fortdauernden Antheilnahme an dem Leben und Wirken der streitenden Kirche auf Erden erwachsen.

Cat. Rom. l. c. q. 5: Sed illa in primis distinctione uti oportebit, quam a gravissimis divinarum rerum scriptoribus accepimus; ii enim duo bonorum genera esse statuunt, quorum alterum ad beatitudinis naturam pertinet, alterum ipsam beatitudinem consequitur. Quare illa *essentialia*, haec vero *accessoria bona* docendi causa appellarunt. Ibid. q. 10: Huius generis ea sunt, de quibus Apostolus ad Romanos (2, 10) videtur intelligere: *Gloria et honor et pax omni operanti bonum;* nam gloria quidem beati perfruentur, non illa solum, quam tandem essentialem beatitudinem, vel cum eius natura maxime coniunctam esse ostendimus: sed ea etiam, quae constat ex clara et aperta notitia, quam *singuli de alterius eximia* et *praestanti dignitate* habituri sunt. At vero quantus ille honor existimandus est, qui eis *a Domino tribuitur,* cum non amplius servi, sed amici, fratres ac filii Dei vocentur! Quare ita electos suos amantissimis et honorificentissimis verbis Salvator noster compellabit: *Venite, benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum* (Matth. 25, 34); ut merito liceat exclamare: *Nimis honorificati sunt amici tui, Deus* (Ps. 138, 17). Sed laudibus etiam a *Christo Domino* coram Patre coelesti et Angelis eius celebrabuntur. Praeterea si hoc commune omnibus hominibus desiderium natura ingenuit honoris, qui a viris sapientia praestantibus habeatur, quod eos locupletissimos virtutis suae testes fore existiment: quantum beatorum gloriae accessurum putamus, quod *alius alium summo honore prosequatur?* Dazu kommt noch die leibliche Verklärung; siehe q. 11.

Vgl. *Cypr.*, De mortal. 26 (S. 995): Ad horum conspectum et amplexum venire, quanta et illis et nobis in commune laetitia est! Qualis illic coelestium regnorum voluptas sine timore moriendi, et cum aeternitate vivendi quam summa et perpetua felicitas! Ep. 58 (al. 56), 10.

Ueber die sogen. aureolae (der Name ist aus 2 Mos. 25, 25 entnommen; vgl. *Beda,* De tabern. I, 6) vgl. *S. Thom.*, Suppl. 3, q. 96, a. 1: Praemium essentiale hominis, quod est beatitudo, consistit in perfecta coniunctione animae ad Deum, in quantum eo perfecte fruitur ut viso et amato perfecte. Hoc autem praemium metaphorice *corona* dicitur vel *aurea,* tum ex parte meriti, quod cum quadam pugna agitur, . . . tum ex parte praemii, per quod homo efficitur quodammodo divinitatis particeps, et per consequens regiae potestatis. . . . Et eadem ratione praemium accidentale, quod essentiali additur, coronae rationem habet. . . . Sed quia nihil potest superaddi essentiali, quin sit eo minus, ideo superadditum praemium *aureola* nominatur. Huic autem essentiali praemio, quod *aurea* dicitur, aliquid superadditur dupliciter. Uno modo ex conditione naturae eius, qui praemiatur; sicut supra beatitudinem animae gloria corporis adiungitur; unde et ipsa gloria corporis interdum *aureola* nominatur. . . . Alio modo ex ratione operis meritorii; quod quidem rationem meriti habet ex duobus, ex quibus etiam habet bonitatis rationem, scilicet ex radice caritatis, quia refertur in finem ultimum; et sic debetur ei essentiale praemium, scilicet perventio ad finem, quae est *aurea;* et ex ipso genere actus, quod laudabilitatem quandam habet ex debitis cir-

cumstantiis, et ex habitu eliciente, et ex proximo fine; et sic debetur ei quoddam accidentale praemium, quod *aureola* dicitur: et hoc modo de aureola ad praesens intendimus. Et sic dicendum est, quod *aureola* dicit aliquid *aureae* superadditum, id est, quoddam gaudium de operibus a se factis, quae habent rationem *victoriae excellentis;* quod est aliud gaudium ab eo, quo de coniunctione ad Deum quis gaudet, quod gaudium *aurea* dicitur. Auch auf den Leib wird die aureola dereinst ihren Glanz ausstrahlen (l. c.). Solche aureolae werden insbesondere denjenigen zu theil, welche die Jungfräulichkeit unversehrt bewahren, sowie den heiligen Martyrern und Lehrern. Ibid. a. 5: Ubi est praecellens ratio victoriae, ibi debetur aliqua specialis corona. Unde cum per virginitatem aliquis singularem quandam victoriam obtineat de carne, contra quam continue bellum geritur, . . . virginitati specialis corona debetur, quae *aureola* nominatur. Ibid. a. 6: Sicut perfectissimae victoriae, qua de concupiscentiis carnis triumphatur, scilicet virginitati, debetur specialis corona, quae aureola dicitur, ita etiam perfectissimae victoriae, quae habetur de impugnatione exteriori, debetur aureola. Perfectissima autem victoria de exterioribus passionibus consideratur ex duobus: primo ex magnitudine passionis; inter omnes autem passiones illatas exterius praecipuum locum mors tenet . . .; secundo perfectio victoriae consideratur ex causa pugnae, quando videlicet pro honestissima causa pugnatur, quae scilicet est ipse Christus. Et haec duo in martyrio considerantur, quod est mors suscepta propter Christum. Ibid. a. 7: Sicut per martyrium et virginitatem aliquis perfectissimam victoriam obtinet de carne et mundo, ita etiam perfectissima victoria contra diabolum obtinetur, quando aliquis non solum diabolo impugnanti non cedit, sed etiam expellit eum non solum a se, sed etiam ab aliis. Hoc autem fit per praedicationem et doctrinam. Et ideo praedicationi et doctrinae aureola debetur, sicut et virginitati et martyrio. Vgl. *Bonav.,* Brevil. P. 7, c. 7. Katholik 1881, II, 28.

7. Da die im Himmel Vollendeten sich keine neuen Verdienste mehr erwerben können, so ist auch eine wesentliche Aenderung ihres Zustandes oder ein Aufsteigen derselben zu höhern Graden der Seligkeit nicht denkbar. Durch die dereinstige Vereinigung der Seelen der Gerechten mit ihren verklärten Leibern tritt keine intensive, sondern nur eine extensive Vermehrung ihrer wesentlichen Seligkeit (praemium *essentiale*) ein, sofern dieselbe mit ihren Wirkungen sich nun auch auf den Leib erstreckt; hingegen wird die accidentelle Seligkeit (praemium *accidentale*) dadurch nicht nur extensiv, sondern auch an sich oder intensiv vermehrt werden.

Vgl. oben § 75, 4; 121, 2. Der erste Theil der obigen Sätze scheint in der Definition Benedikts XII. (S. 1001) enthalten zu sein (. . . quodque postquam inchoata . . . eadem visio . . .). Vgl. oben S. 993 ff.

Greg. M., Dial. IV, 25 (S. 995). *S. Thom.* 2, 1, q. 4, a. 5: Intellectus ad suam operationem non indiget corpore nisi propter phantasmata, in quibus veritatem intelligibilem contuetur. . . . Manifestum est autem, quod divina essentia per phantasmata videri non potest. . . . Unde cum in visione divinae essentiae perfecta hominis beatitudo consistat, *non dependet beatitudo perfecta hominis a corpore.* Unde sine corpore potest anima esse beata. Sed sciendum, quod ad perfectionem alicuius rei dupliciter aliquid pertinet. Uno modo

ad constituendam *essentiam* rei, sicut anima requiritur ad perfectionem hominis. Alio modo requiritur ad perfectionem rei, quod pertinet ad *bene esse* eius, sicut pulchritudo corporis vel velocitas ingenii pertinet ad perfectionem hominis. Quamvis ergo corpus primo modo ad perfectionem beatitudinis humanae non pertineat, pertinet tamen secundo modo. Cum enim operatio dependeat ex natura rei, quanto anima perfectior erit in sua natura, tanto perfectius habebit suam propriam operationem, in qua felicitas consistit. Ibid. ad 4: Separatio animae a corpore dicitur animam retardare, ne tota intentione tendat in visionem divinae essentiae. Appetit enim anima sic frui Deo, quod etiam ipsa fruitio derivetur ad corpus per redundantiam, sicut est possibile; et ideo quamdiu ipsa fruitur Deo sine corpore, appetitus eius sic quiescit in eo, quod tamen adhuc ad participationem eius vellet suum corpus pertingere. Ibid. ad 5: Desiderium animae separatae totaliter quiescit ex parte appetibilis, quia habet id, quod suo appetitui sufficit; sed non totaliter requiescit ex parte appetentis, quia illud bonum non possidet secundum omnem modum, quo possidere vellet. Et ideo, corpore resumpto, beatitudo crescit non intensive, sed extensive. Vgl. dagegen IV. Sent. d. 49, q. 1, a. 4.

Bellarm., De Eccl. triumph. I, 5: Conveniunt omnes (Scholastici) in duobus. Primo gaudium animae *accidentale* futurum maius, tam extensive, quia erit in anima et in corpore; quam intensive, quia ipsa anima magis gaudebit, quando videbit suum corpus gloriosum, quam nunc, cum illud videt mortuum iacere. Secundo gaudium *essentiale* fore maius extensive, quia nunc est in sola anima, postea autem redundabit in corpus et efficiet ipsum corpus suo modo gloriosum. Non autem conveniunt de incremento essentialis gloriae intensivo. Eine intensive Erhöhung der Seligkeit nehmen Petrus Lombardus (IV. Sent. d. 49), Thomas (IV. Sent. d. 49, q. 1, a. 4), Bonaventura (IV. Sent. d. 49, a. 1, q. 1) u. a. an; hingegen entscheidet sich der hl. Thomas später (2, 1, q. 4, a. 5) für die gegentheilige Ansicht, d. h. für eine bloß extensive Vermehrung; ebenso Cajetan (Comm. in l. c.), Durandus (IV. Sent. d. 49, q. 7) u. a. *Bellarm.* l. c.: Ego dico duo: Primo opinionem priorem esse magis ad mentem Augustini (siehe oben S. 995). . . . Dico secundo opinionem secundam esse simpliciter veriorem, et propterea B. Thomam recte mutasse opinionem. Die Beweisgründe Bellarmins sind: Animam non habere melius esse in corpore quam extra corpus, nisi extensive, quia suum esse communicat corpori; nam alioqui in se esse animae semper est idem, nec suscipit magis et minus. . . . Inclinationem ad corpus non impedire visionem vel amorem Dei ullo modo, quia ordinatur ad amorem Dei, tamquam ad finem, . . . alioqui Angeli, quando mittuntur ad exteriora, et de illis cogitare coguntur, distraherentur a visione Dei. . . . Adde quod videtur hoc definitum a Benedicto XII., nam in Extrav. *Benedictus Deus* dicit continuari visionem Dei, quam habent animae a morte corporis usque ad resurrectionem et inde usque in aeternum, ubi videtur dicere eam non crescere neque minui.

§ 163.

Die Hölle.

1. Mit dem Namen „Hölle“ (infernus, gehenna) bezeichnet die kirchliche Lehre, im Anschluß an die Heilige Schrift, den jenseitigen Wohnort und

zugleich den Zustand der Verdammten, d. i. der von Gott abgefallenen reinen Geister und der in der Todsünde sterbenden Menschen, welche ewig von der beseligenden Anschauung Gottes ausgeschlossen bleiben und ihrer Sünden wegen mit ewiger Qual bestraft werden.

Bened. XII. l. c. (S. 994): Diffinimus insuper, quod secundum Dei ordinationem communem animae decedentium in actuali peccato mortali mox post mortem suam ad inferna descendunt, ubi poenis infernalibus cruciantur. Later. IV, c. 1 (§ 76, 4). Florent. Decr. un. (S. 994). Cat. Rom. P. I, c. 6, q. 2: Inferorum nomen abdita illa receptacula significat, in quibus animae detinentur, quae coelestem beatitudinem non sunt consecutae. Ibid. q. 3: Neque tamen ea receptacula unius et eiusdem generis sunt omnia. Est enim teterrimus et obscurissimus carcer, ubi perpetuo et inexstinguibili igne damnatorum animae simul cum immundis spiritibus torquentur, qui etiam gehenna, abyssus et propria significatione infernus vocatur.

Den Zustand der in der Hölle Befindlichen beschreibt die Heilige Schrift auch mit den Namen Verderben oder Untergang, Tod, Finsterniß, Verwerfung oder Verdammung (Röm. 5, 16. 18. Joh. 8, 24. Matth. 7, 13; 25, 46 u. s. f.). Als irdische Abbilder oder Vorbilder der Hölle werden bezeichnet die durch Feuer verzehrten Städte Sodoma und Gomorrha (Jud. V. 7) und das (bei Jerusalem gelegene) Thal Hinnom (Gehenna = גֵּי־הִנֹּם, Matth. 5, 22 u. a.; vgl. 4 Kön. 23, 10. Jer. 7, 32. Neh. 11, 30. Kaulen, Handb. zur Vulg. S. 88. Wetzer u. Welte's Kirchenlex. V [2. Aufl.], 180. Arnoldi, Comm. zum Evang. des Matth. S. 160. Atzberger a. a. O. S. 186).

Oswald, Eschatologie S. 57: „Das deutsche Wort gehört zu den wenigen, welche aus der heidnischen Mythologie unserer Vorfahren in den christlichen Sprachgebrauch übertragen sind. — Jedoch nicht in ganz gleichem Sinne. Nach der Edda gelangen alle, welche nicht auf der Wahlstatt sterben, zur Göttin ‚Hel' in die Unterwelt, ohne darum gerade Strafen für ihre Vergehen dort abbüßen zu müssen. Doch findet sich in derselben allerdings auch ein Strafort für die Verbrecher. Bekanntlich ist ‚Hölle' nur eine Entstellung für ‚helle'; vom Verbum hëlan = hehlen, also Hölle ein verborgener, dunkler Ort." Daß der Ausdruck anfangs in dem ursprünglichen, weitern Sinne (= Unterwelt) gebraucht wurde, beweist die Form „Abgestiegen zu der Hölle" (descendit ad inferos) in dem apostolischen Symbolum. Vgl. (Grimm,) Deutsche Mythologie S. 462.

2. In den kirchlichen Lehrentscheidungen über die Höllenstrafen wird am nachdrücklichsten die Ewigkeit derselben betont. Die entgegengesetzte origenistische Lehre, daß alle Sündenstrafen vorwiegend einen medicinalen Charakter an sich trügen, und daß daher die verdammten Engel und Menschen schließlich ausnahmslos gerettet würden (allgemeine Apokatastasis), wurde von dem Concil zu Konstantinopel im Jahre 543 verworfen. In der Heiligen Schrift und in der Tradition ist die Ewigkeit der Höllenstrafen so klar und bestimmt bezeugt, daß kein Zweifel dagegen aufkommen kann (a). Die kirchliche Wissenschaft hat, namentlich seit dem Mittelalter, dieses Geheimniß der übernatürlichen göttlichen Weltordnung in etwa aufzuhellen und gegen die Einreden der ungläubigen Vernunft in mannigfaltiger Weise zu rechtfertigen versucht (b).

Symb. Athan.: Qui bona egerunt, ibunt in vitam aeternam; qui vero mala, in ignem aeternum. Syn. Constantin. c. Orig. (543) can. 1: Si quis fabulosam animarum praeexsistentiam et, quae ex illa consequitur, monstruosam restitutionem asseruerit, a. s. Can. 5 (§ 75, 4). Can. 15: Si quis dixerit, quod vita mentium eadem erit cum priore, quando nondum descenderant aut deciderant; ut principium sit idem cum fine, et finis mensura principii sit, a. s. Later. IV, c. 1 (§ 76, 4). Cat. Rom. P. I, c. 2, q. 17 (§ 75, 1); c. 6, q. 3 (n. 1).

a) Judith 16, 20: Dominus enim omnipotens vindicabit in eis (den Feinden seines Volkes), in die iudicii visitabit illos. (21) Dabit enim ignem et vermes in carnes eorum, ut urantur et sentiant usque in aeternum. Dan. 12, 2: Et multi de his, qui dormiunt in terrae pulvere, evigilabunt; alii in vitam aeternam et alii in opprobrium, ut videant semper (Vatabl.: Illi vero ad probra et contemptum aeternum). Is. 66, 24 (wird von den heiligen Vätern im übertragenen Sinne gleichfalls auf die Verdammten bezogen; vgl. Marc. 9, 43): Et egredientur (die Bewohner des irdischen und des himmlischen Jerusalem) et videbunt cadavera virorum, qui praevaricati sunt in me; vermis eorum non morietur et ignis eorum non exstinguetur, et erunt usque ad satietatem visionis omni carni.

Der Vorläufer Christi weist in seiner Bußpredigt nachdrücklich auf die in Rede stehende Wahrheit hin. Matth. 3, 12: Cuius ventilabrum in manu sua, et permundabit aream suam, et congregabit triticum suum in horreum, paleas autem comburet igni inexstinguibili. Vgl. Joh. 3, 36.

Ebenso der Erlöser selbst. Matth. 18, 8: Si autem manus tua vel pes tuus scandalizat te, abscide eum et proiice abs te; bonum tibi est ad vitam ingredi debilem vel claudum, quam duas manus vel duos pedes habentem mitti in ignem aeternum (Marc. 9, 43: Ubi vermis eorum non moritur, et ignis non exstinguitur). Ebd. 25, 41: Tunc dicet et his, qui a sinistris erunt: Discedite a me maledicti in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis eius. V. 46: Et ibunt hi in supplicium aeternum; iusti autem in vitam aeternam. Marc. 3, 29: Qui autem blasphemaverit in Spiritum Sanctum, non habebit remissionem in aeternum, sed reus erit aeterni delicti (αἰωνίου κρίσεως, vgl. oben S. 881).

2 Theff. 1, 8. 9 (siehe unten n. 3). Hebr. 6, 2 zählt der Apostel zu den „Grundlehren" des Christenthums auch die „vom ewigen Gerichte" (iudicii aeterni). Jud. V. 6 (§ 76, 1). V. 13: Quibus (den Irrlehrern) procella tenebrarum servata est in aeternum. Apok. 20, 9. 10 (§ 76, 4). Vgl. ebd. 14, 11; 21, 8.

Ign. M., Eph. 16: „Täuschet euch nicht, meine Brüder! Die Ehebrecher werden am Reiche Gottes keinen Antheil haben. Wenn nun schon diejenigen, welche dem Fleische nach solches thun, sterben mußten, um wieviel mehr, wenn einer durch böse Lehre den Glauben Gottes zerstört, für den Jesus Christus gekreuzigt worden! Ein solcher wird als ein Unreiner in das unauslöschliche Feuer gehen; in gleicher Weise auch derjenige, der ihm Gehör schenkt." Ep. ad Diogn. 10. *Herm.*, Past. III, simil. 4. Martyr. s. Polyc.. 2 wird von den Martyrern gesagt: „Auf die Gnade Christi hinschauend, verachteten sie die irdischen Qualen und kauften sich innerhalb einer Stunde los von der ewigen Strafe. Kühl erschien ihnen das Feuer ihrer grausamen Peiniger. Denn sie behielten es vor Augen, jenem Feuer zu entgehen, das ewig ist und niemals ausgelöscht wird." Vgl. c. 11. Ebenso bestimmte Zeugnisse finden sich

bei *Iust.*, Apol. I, 28. *Iren.*, Adv. haer. III, 23, 3; IV, 4, 3. *Tert.*, Apol. 18, 48. *Cypr.*, Ep. 58 (56), 10; Ad Demetr. 19 (16); 24 (21): Quae tunc erit fidei gloria, quae poena perfidiae, cum iudicii dies venerit, quae laetitia credentium, quae moestitia perfidorum, noluisse istic prius credere et, ut credant, iam redire non posse! Cremabit addictos ardens semper gehenna et vivacibus flammis vorax poena, nec erit, unde habere tormenta vel requiem possint aliquando vel finem. Servabuntur cum corporibus suis animae infinitis cruciatibus ad dolorem.... Erit tunc sine fructu poenitentiae dolor poenae, inanis ploratio et inefficax deprecatio. In aeternam poenam sero credent, qui in vitam aeternam credere noluerunt. *Greg. Naz.*, Or. 16, 7. *Basil.*, Serm. 14 (de fut. iud.), 2. 3.

Hier., In Ion. 3, 6 (§ 76, 4). *Aug.*, De fide et op. 15, 26: Neque illud dici hic poterit, in quo nonnulli se ipsos seducunt, dicentes ignem aeternum dictum, non ipsam poenam aeternam; per ignem quippe, qui aeternus erit, transituros arbitrantur eos, quibus propter fidem mortuam per ignem promittunt salutem; ut videlicet ipse ignis aeternus sit, combustio vero eorum, hoc est operatio ignis non sit in eos aeterna: cum et hoc praevidens Dominus sententiam suam ita concluserit, dicens: *Sic ibunt illi in combustionem aeternam* etc. (Matth. 25, 46). Erit ergo aeterna combustio, sicut ignis. Die eingehendste apologetische Erörterung findet sich Civ. XXI. Hier wird insbesondere auch die origenistische Restitutionslehre bekämpft, sowie eine ganze Reihe verwandter Irrthümer (c. 17 sqq.). Wer die Ewigkeit der Höllenstrafen leugnet, muß folgerichtig auch die Ewigkeit des himmlischen Lohnes bestreiten, da Christus beides in demselben Ausspruche (Matth. 25, 46) gelehrt hat (c. 23: Par pari enim relata sunt, hinc supplicium aeternum, inde vita aeterna. Dicere autem in hoc uno eodemque sensu, Vita aeterna sine fine erit, supplicium aeternum finem habebit, multum absurdum est. Ebenso *Greg. M.*, Mor. XXXIV, 16. Siehe unten b). Diejenigen, welche sagen, es sei ungerecht, daß für Sünden, die vielleicht in einem Augenblicke begangen wurden, eine ewige Strafe von Gott verhängt werde, übersehen, daß auch die menschliche Rechtsordnung keineswegs die Strafen nach der Dauer der begangenen Verbrechen bemißt. Nicht die Dauer der Sünde, sondern die Größe der Schuld, welche sie begründet, kommt hier in Betracht (c. 11. 12).

Ueber Origenes, Gregor v. Nyssa u. a. vgl. *Petav.*, De Ang. III, 6—8. *Al. Vincenzi*, In s. Greg. Nyss. et Origenis scripta et doctr. nova recensio etc. (Romae 1864) p. 65 (Bonner Theol. Literaturbl. 1866, S. 446). Schwane, Dogmengesch. der patrist. Zeit S. 780. K. Werner, Gesch. der apol. u. polem. Liter. I, 499. Auch in der neuern Zeit wurde die Ewigkeit der Höllenstrafen von den Rationalisten vielfach bestritten. Die Restitutionslehre wurde u. a. von Schleiermacher vertheidigt. Vgl. Hagenbach a. a. O. (§ 160, 1) S. 739.

Ueber 1 Kor. 15, 24 ff. siehe unten § 169, 2. Apg. 3, 21: Quem (Iesum) oportet quidem coelum suscipere usque in tempora *restitutionis omnium*, quae locutus est Deus per os sanctorum suorum a saeculo Prophetarum, ist von der vollständigen Ueberwindung der Sünde und ihrer Folgen oder von der Wiederbringung aller durch die Sünde dem Menschen verloren gegangenen Gnaden, welche der Erlöser am Ende der Zeiten durch die Auferweckung und Verklärung an und in den Auserwählten vollziehen wird, zu verstehen. *Fromond.*, Comm. in Act. Ap. 3, 21: *Usque in tempora....* Usque ad tempus, quod imponet finem restitutioni omnium rerum: quando mortui resurgent, et coelum ac elementa igne conflagrationis purgabuntur, et in amoeniorem faciem restituentur.... Tunc

enim de coelo iterum Christus descensurus est omnibus manifestus, cum maiestate et potestate magna. Vgl. 2 Petr. 3, 13 (§ 169, 2).

b) Die speculative Beleuchtung und Rechtfertigung des Dogmas gründet sich vornehmlich auf den Zusammenhang desselben mit den übrigen Heilslehren (Lehre von der Sünde, vom status viatoris, von den göttlichen Vollkommenheiten u. s. w.). Es handelt sich dabei um ein Geheimniß der übernatürlichen Welt- und Gnadenordnung. Die Vernunft ist nicht im stande, dasselbe zu begreifen oder dessen Wahrheit im eigentlichen Sinne zu beweisen. Aber ebenso gewiß vermag sie auch keinen zwingenden Beweis gegen die Wahrheit desselben zu erbringen.

Daß die Dauer der Sünde für die Dauer der Strafe nicht durchaus maßgebend sein könne, ist allgemein anerkannt (*Aug.*, Civ. XXI, 11; siehe oben a). Dazu kommt nun, daß jede schwere Sünde, ihrem Wesen nach betrachtet, als etwas Ewiges oder auf die Ewigkeit Abzweckendes erscheint. Sie ist eine freiwillige Abkehr des Menschen von Gott als seinem höchsten Gute, ein Preisgeben dieses höchsten Gutes, das einem ewigen Verzicht auf dasselbe (bezw. auf dessen ewigen Besitz) gleichkommt; denn aus sich vermag ja der Mensch jene Wirkung der Sünde nicht aufzuheben. So besteht demnach keine Incongruenz zwischen der Sünde und der von Gott ihr angedrohten Strafe. Das ist um so klarer, wenn es sich um einen unbußfertigen Sünder handelt.

Greg. M., Mor. XXXIV, 16: At inquiunt: Sine fine puniri non debet culpa cum fine. . . . Quibus citius respondemus, quod recte dicerent, si iudex iustus districtusque veniens, non corda hominum, sed facta pensaret. Iniqui enim ideo tunc cum fine deliquerunt, quia cum fine vixerunt. Voluissent quippe sine fine vivere, ut sine fine potuissent in iniquitatibus permanere. Nam magis appetunt peccare quam vivere; et ideo hic semper vivere cupiunt, ut numquam desinant peccare, cum vivunt. Ad districti ergo iudicis iustitiam pertinet, ut numquam careant supplicio, quorum mens in hac vita numquam voluit carere peccato et nullus detur iniquo terminus ultionis, qui, quamdiu valuit, habere noluit terminum criminis.

S. Thom. 2, 1, q. 87, a. 3: Peccatum ex hoc inducit reatum poenae, quod pervertit aliquem ordinem. Manente autem causa, manet effectus; unde quamdiu perversitas ordinis remanet, necesse est, quod remaneat reatus poenae. Pervertit autem aliquis ordinem quandoque quidem reparabiliter, quandoque autem irreparabiliter. Semper enim defectus, quo subtrahitur principium, irreparabilis est; si autem salvetur principium, eius virtute alii defectus reparari possunt. . . . Cuiuslibet autem ordinis est aliquod principium, per quod aliquis fit particeps illius ordinis. Et ideo si per peccatum corrumpatur principium ordinis, quo voluntas hominis subditur Deo, erit inordinatio, quantum est de se, irreparabilis, etsi reparari possit virtute divina. Principium autem huius ordinis est ultimus finis, cui homo inhaeret per caritatem. Et ideo quaecumque peccata avertunt a Deo, caritatem auferentia, quantum est de se, inducunt reatum poenae aeternae. Vgl. oben S. 613. Ibid. ad 1: Poena peccato proportionatur secundum acerbitatem tam in iudicio divino quam in humano. Sed sicut Augustinus dicit (Civ. XXI, 11), in nullo iudicio requiritur, ut poena adaequetur culpae secundum durationem. . . . Iustum tamen est secundum Gregorium (Dial. IV, 44), quod, *qui in suo aeterno peccavit contra Deum, in aeterno Dei puniatur*. Dicitur autem aliquis *in suo aeterno* peccasse, non solum secundum continuationem actus in tota hominis vita durantis, sed quia ex hoc ipso, quod finem in peccato constituit, voluntatem habet in

aeternum peccandi. C. Gent. III, 144: Apud divinum iudicium voluntas pro facto deputatur; quia, sicut homines vident ea, quae exterius aguntur, ita Deus inspicit hominum corda. Qui autem propter aliquod temporale bonum aversus est ab ultimo fine, qui in aeternum possidetur, praeposuit fruitionem temporalem illius boni temporalis aeternae fruitioni ultimi finis; unde patet, quod multo magis voluisset in aeternum illo bono temporali frui. Ergo secundum divinum iudicium ita puniri debet, ac si aeternaliter peccasset. Nulli autem dubium est, quin pro aeterno peccato aeterna poena debeatur.

In der Ewigkeit der Strafe, namentlich sofern sie den Verlust der Anschauung Gottes einschließt, liegt eine gewisse Unendlichkeit oder Unermeßlichkeit derselben; und eben dadurch ist sie der schweren Sünde entsprechend, welche, als eine Beleidigung Gottes, eine unendlich große Schuld begründet. Dazu kommt, daß das Geschöpf als solches einer intensiv unendlichen Bestrafung nicht unterworfen werden kann.

S. Thom. 3, q. 1, a. 2 ad 2 (S. 523); 2, 1, q. 87, a. 4: Poena proportionatur peccato. In peccato autem duo sunt: quorum unum est aversio ab incommutabili bono, quod est infinitum, unde ex hac parte peccatum est infinitum; aliud quod est in peccato, est inordinata conversio ad commutabile bonum, et ex hac parte peccatum est finitum, tum quia bonum commutabile est finitum, tum etiam quia ipsa conversio est finita; non enim possunt esse actus creaturae infiniti. Ex parte igitur aversionis respondet peccato poena damni, quae etiam est infinita; est enim amissio infiniti boni, scilicet Dei. Ex parte autem inordinatae conversionis respondet ei poena sensus, quae etiam est finita. Suppl. 3, q. 99, a. 1: Potest et alia ratio assignari, quare poena culpae mortalis sit aeterna: quia per eam contra Deum, qui est infinitus, peccatur. Unde cum non possit esse infinita poena per intensionem, quia creatura non est capax alicuius qualitatis infinitae, requiritur, quod sit saltem duratione infinita. Vgl. *Less.*, De perf. mor. div. XIII, 26—28.

Man beachte ferner, daß die Verdammten, ebenso wie die gefallenen Engel, ewig in der Sünde verharren. Ihr Wille ist im Bösen verhärtet. Mithin besteht kein Mißverhältniß zwischen ihrer sittlichen Beschaffenheit und ihrem Strafzustande.

S. Thom., Comp. theol. 174: Anima quemcumque finem ultimum sibi praestitisse invenitur in statu mortis, in eo fine perpetuo permanebit, appetens illud ut optimum, sive sit bonum sive sit malum, secundum illud Eccl. 11, 3 (S. 988). Sic igitur post hanc vitam, qui boni in morte inveniuntur, habebunt perpetuo voluntatem firmatam in bono; qui autem mali tunc inveniuntur, erunt perpetuo obstinati in malo. Suppl. 3 l. c.: Est etiam quarta ratio ad hoc idem: quia culpa manet in aeternum, cum culpa non possit remitti sine gratia, quam homo non potest post mortem acquirere; nec debet poena cessare, quamdiu culpa manet.

Ueber die ewige Unbußfertigkeit der gefallenen Engel siehe oben § 76, 4. Die Verhärtung der verdammten Menschenseelen ist vor allem auch daraus zu erklären, daß ihnen jenseits jede weitere Gnade versagt bleibt. Dieses Geheimniß des göttlichen Willens hängt aber wiederum mit der von Gott bestimmten Ordnung des status *viae* und des status *termini* zusammen (S. 988). Als eine Ungerechtigkeit von seiten Gottes kann diese Vorenthaltung der Gnade nicht bezeichnet werden. Es muß vielmehr, dem Begriffe der Gnade entsprechend, als ein Gott allein zustehendes Recht anerkannt werden, daß er die Ordnung der Gnade und des Heiles für die Geschöpfe feststelle; so auch den Unterschied des status *viae* und der jenseitigen Vergeltung. Hingegen kann es nicht der Willkür des Geschöpfes anheimgegeben sein, welches Maß

der Gnade, und wie oft Gott ihm dieselbe zu schenken habe. — Hienieden gibt Gott allen Menschen hinreichende Gnaden, um ihr Heil wirken zu können; die jenseitige ewige Vorenthaltung der Gnade hat der Sünder selbst freiwillig und bewußterweise trotz aller entgegenstehenden Mahnungen Gottes und trotz aller ihm gewährten Gnadenhülfe verschuldet. Auf seiner Seite allein liegt alle Ungerechtigkeit, gegen Gott und gegen sich selbst. — Wenn die göttliche Gerechtigkeit es erforderte, daß alle, auch die verstocktesten Sünder, durch wirksame und wunderbare Gnaden hienieden zur Buße und jenseits zum ewigen Heile geführt würden, so bliebe kein Raum mehr übrig für eine wahre und ernste Selbstbewährung des Menschen; dann wäre der heilige Wille Gottes, welcher in der sittlichen Ordnung dem Menschen entgegentritt, seiner ihm gebührenden Majestät entkleidet und der Gottesfurcht die unentbehrlichste Stütze in dem Herzen des sündigen Geschöpfes entzogen.

Tert., Adv. Marc. II, 13: Denique timor iudicii ad bonum, non ad malum confert. Non enim sufficiebat bonum per semetipsum commendari, iam sub adversario laborans. Nam et si commendabile per semetipsum, non tamen et conservabile, quia expugnabile iam per adversarium, nisi vis aliqua praeesset timendi, quae bonum etiam nolentes appetere et custodire compelleret. Ceterum tot illecebris mali expugnantibus bonum, quis illud appeteret, quod impune contemneret? Quis custodiret, quod sine periculo amitteret? . . . Horremus terribiles minas creatoris, et vix a malo avellimur. Quid si nihil minaretur? Hanc iustitiam malum dices, quae malo non favet? Hanc bonum negabis, quae bono prospicit? Qualem oportet Deum velle, qualem malle? Expediret, sub quo delicta gauderent, cui diabolus illuderet? Illum bonum iudicares Deum, qui hominem posset magis malum facere securitate delicti? Quis boni auctor, nisi qui et exactor? Proinde quis mali extraneus, nisi qui et inimicus? Quis inimicus, nisi qui et expugnator? Quis expugnator, nisi qui et punitor? Sic Deus bonus est, dum pro bono omni est. *Hier.*, In Ion. 3, 6 (§ 76, 4).

S. Thom., C. Gent. IV, 93: Animae, quae statim post mortem efficiuntur in poenis miserae, redduntur immutabiles secundum voluntatem. Ostensum est enim (III, 144), quod peccato mortali debetur poena perpetua animarum. Non autem esset perpetua poena animarum, quae damnantur, si possent voluntatem mutare in melius, quia iniquum esset, quod, ex quo bonam voluntatem haberent, perpetuo punirentur. Voluntas igitur animae damnatae non potest mutari in bonum. . . . Adhuc voluntatem a peccato mutari in bonum non contingit nisi per gratiam Dei. . . . Sicut autem bonorum animae admittuntur ad perfectam participationem divinae bonitatis, ita damnatorum animae a gratia totaliter excluduntur. Non igitur poterunt animae damnatae in melius mutare voluntatem. Suppl. 3, 1. c. a. 2 ad 1: Deus, quantum in ipso est, miseretur omnibus. Sed quia eius misericordia sapientiae ordine regulatur, inde est, quod ad quosdam non se extendit, qui se misericordiae fecerunt indignos, sicut daemones et damnati, qui sunt in malitia obstinati. Tamen potest dici, quod etiam in eis misericordia locum habet, in quantum citra condignum puniuntur, non quod a poena totaliter absolvantur. Siehe oben § 121, 1.

Man darf nicht einwenden, durch die ewige Verdammung der Sünder werde der Schöpfungszweck Gottes in Bezug auf dieselben vereitelt. Der primäre Schöpfungszweck, den Gott nothwendig wollen und verwirklichen muß, ist seine eigene Ehre oder die Offenbarung seiner Vollkommenheiten, nicht aber die Beseligung der Geschöpfe, und jener wird auch an den Verdammten erfüllt. Vgl. § 47, 4; 66, 4; 70, 6.

S. Thom., Suppl. 3, q. 99, a. 1 ad 4: Impiorum poenae in perpetuum duraturae non erunt omnino inutiles. Sunt enim utiles ad duo: primo ad hoc, quod in eis divina iustitia conservetur, quae est Deo accepta propter seipsam; unde Gregorius dicit Dial. IV, 44: *Omnipotens Deus, quia pius est, miserorum cruciatu non pascitur; quia autem iustus est, ab iniquorum ultione non sedatur.* Secundo ad hoc sunt utiles, ut de his electi gaudeant, cum in his Dei iustitiam contemplantur et dum se evasisse eas cognoscunt. . . . Et hoc est, quod Gregorius dicit l. c.: *Iniqui omnes aeterno supplicio deputati sua quidem iniquitate puniuntur, et tamen ad aliquid ardebunt, scilicet ut iusti omnes et in Deo videant gaudia, quae percipiunt, et in illis perspiciant supplicia, quae evaserunt; quatenus tanto magis in aeternum divinae gratiae debitores se esse cognoscant, quanto in aeternum mala puniri conspiciunt, quae eius adiutorio vicerunt.* C. Gent. III, 144: Est autem concedendum, quod poenae inferuntur a Deo non propter se, quasi Deus in ipsis delectetur, sed propter aliud, scilicet propter ordinem imponendum creaturis, in quo bonum universi consistit. . . . Infligit igitur Deus pro quibusdam peccatis poenas aeternas, ut debitus ordo servetur in rebus, qui eius sapientiam demonstrat.

3. Gemäß den bestimmten Andeutungen der Heiligen Schrift unterscheidet die kirchliche Lehre zwei Hauptmomente oder Bestandtheile der ewigen Verdammniß, die Strafe der Ausschließung von der ewigen Seligkeit des Himmels (poena *damni*) und die die Verdammten treffenden innern und äußern Qualen (poena *sensus*). Als äußeres Strafmittel dient hierbei der göttlichen Allmacht ein materielles Element, welches die Offenbarung als ein „ewiges oder unauslöschliches Feuer" bezeichnet, dessen Natur und Beschaffenheit jedoch weder in der Heiligen Schrift noch in der Tradition näher beschrieben wird. Dasselbe gehört darum ebensowohl wie die ewige Verdammniß an sich zu den der menschlichen Vernunft unzugänglichen Geheimnissen der übernatürlichen göttlichen Weltordnung.

a) Bezüglich der poena *damni* vgl. Matth. 25, 41 (S. 1024). 2 Theff. 1, 9: Qui poenas dabunt in interitu aeternas a facie Domini et a gloria virtutis eius.

Die Zeugnisse der Tradition siehe oben S. 1024 f. *Aug.*, Enchir. 112: Perire a regno Dei, exsulare a civitate Dei, alienari a vita Dei, carere tam magna multitudine dulcedinis Dei quam abscondit timentibus se, perfecit autem sperantibus in se, tam grandis est poena, ut ei nulla possint tormenta, quae novimus comparari, si illa sit aeterna, ista autem sint quamlibet multis saeculis longa.

So wenig die menschliche Vernunft im stande ist, das Wesen und den Werth der himmlischen Seligkeit zu begreifen, so wenig vermag sie auch die Größe dieser Strafe des Verlustes derselben, sowie den daraus in der Seele entspringenden Schmerz zu ermessen. Der Verlust der Anschauung Gottes bringt selbstverständlich auch den des lumen gloriae sowie der accidentellen Güter des Himmels mit sich. Das Bewußtsein dieses Verlustes wird in den Verdammten ein ununterbrochenes und darum eine Quelle immerwährenden Schmerzes sein.

Less., De perf. mor. div. l. c. c. 29, n. 303: Poena ista damni continet damnum *quintuplex*, secundum quinque bonorum genera. Primum est, *Amissio coelestis patriae*, seu splendidissimae ac saluberrimae illius regionis omnibus opibus et deliciis redundantis, cuius materia auro et gemmis pretiosior, cuius

amoenitas solis et stellarum vincit pulchritudinem. . . . Secundum est, *Exclusio a contubernio* et familiaritate dulcissima tot millium Angelorum et hominum beatorum: quos intueri, cum quibus agere et versari, etiam instar famuli ad obsequium, maior esset felicitas quam omnium huius mundi regnorum et bonorum possessio. . . . Tertium damnum est, *Privatio illius amoenissimi spectaculi,* quod omnes beati habebunt intuendo pulchritudinem omnium rerum naturalium totamque mundi fabricam, et insuper omnium et singulorum Beatorum gloriam. . . . Damnati tali illustratione carebunt: unde neque pulchritudinem rerum creatarum clare cernere poterunt neque voluptatem ullam ex illis haurire, sed solum moerorem; sicut daemones etiamsi omnes res creatas naturalis ordinis utcumque cognoscant, nullam inde voluptatem percipiunt. Cuius ratio duplex afferri potest. Prima, quia tanto moerore oppressi sunt propter aeternam damnationem, ut omnis consolatio, quam ex pulchritudine rerum creatarum capere possunt, sit instar nihili. Secunda, quia, cum Deum summo odio prosequantur, etiam oderunt omnia ipsius opera et detestantur eorum pulchritudinem. . . . Quae duae rationes etiam in hominibus damnatis locum habent. Quartum damnum est, *Privatio luminis gloriae,* et consequenter visionis, amoris et gaudii beatifici. Hoc damnum est omnium maximum, utpote infinitum, quia infiniti boni amissio. . . . Quintum damnum est, *Privatio gloriae corporis.* . . . Ibid. n. 204: Porro haec omnia damna versabuntur illis assidue ob oculos, eaque semper considerabunt, ac proinde incomprehensibilem animi moerorem inde concipient. Fiet autem hoc tum naturae quodam instinctu, quo quis, cum in grave damnum incidit, semper de eo cogitat, nec mentem ab eo potest avertere; tum maxime divina virtute mentem damnatorum ad hoc applicante et efficiente, ut assidue apprehendant et considerent, ut inde moerorem assidue percipiant.

b) Die poena *sensus* wird besonders deutlich in der Offenbarung und demgemäß auch in der Kirchenlehre erwähnt. Vgl. die kirchlichen Lehrentscheidungen S. 1023. 1024. Die Zeugnisse der Heiligen Schrift und der Tradition siehe S. 1024 f.

Der hl. Augustinus (Civ. XXI, 9, 2) hebt hervor, daß die vom Erlöser Marc. 9, 42—47 mehrmals gebrauchten Ausdrücke „ignis“ und „vermis“ (S. 1024) in verschiedener Weise gedeutet würden. Einige wollen beides im allegorischen Sinne, von rein geistigen Qualen der Verdammten verstehen; andere das Feuer im eigentlichen, den Wurm im bildlichen Sinne (igne uri corpus, animam autem rodi quodammodo verme moeroris). Ersteres verwirft der heilige Lehrer; letzteres bezeichnet er als zulässig. Er selbst neigt zu der Meinung, daß mit beiden Ausdrücken direct auf eine körperliche Qual hingedeutet werde; daß damit aber zugleich implicite die geistigen Qualen der Verdammten gelehrt seien (Ego tamen facilius est, ut ad corpus dicam utrumque pertinere, quam neutrum; et ideo tacitum in illis divinae Scripturae verbis animi dolorem, quoniam consequens esse intelligitur, etiamsi non dicatur, ut corpore sic dolente animus quoque sterili poenitentia crucietur). Die Möglichkeit einer ewigen körperlichen Qual kann nur aus der göttlichen Allmacht erklärt werden (Eligat quisque quod placet, aut ignem tribuere corpori, animo vermem; hoc proprie, illud tropice; aut utrumque proprie corpori. Iam enim satis superius disputavi, posse animalia etiam in ignibus vivere, in ustione sine consumptione, in dolore sine morte, per miraculum omnipotentissimi Creatoris; cui hoc possibile esse qui negat, a quo sit, quidquid in naturis omnibus miratur, ignorat).

Daß man in der vom hl. Augustinus angedeuteten Weise zwischen den beiden Ausdrücken „ignis“ und „vermis“ unterscheide und erstern im eigentlichen, letztern im bildlichen Sinne deute, erscheint auch exegetisch als durchaus berechtigt. An den meisten Stellen der Heiligen Schrift wird das „Feuer“ allein und in der prägnantesten Weise als Strafmittel bezeichnet. Marc. 9, 42. 43, wo beide Ausdrücke verbunden sind, bemerke man die Verschiedenheit der Form: Ire in gehennam, *in ignem* inexstinguibilem, ubi vermis *eorum* non moritur, et ignis non exstinguitur. Hier ist wohl nicht undeutlich das „Feuer“ als etwas Aeußerliches, der „Wurm“ als etwas den Verdammten selbst Innewohnendes bezeichnet. Siehe unten S. 1034.

Die allegorische Deutung beider Ausdrücke vertraten u. a. Origenes (De Princ. II, 10), Theophylakt (In Marc. 9: Vermis eorum et ignis, qui peccatores puniunt, uniuscuiusque conscientia est et memoria eorum, quae in hac vita turpia commissa sunt; quae tamquam vermis consumit, et sicut ignis incendit), Ambr. Catharinus (De praem. bonor. et suppl. malor.).

Die heiligen Väter lehren vielfach mit großer Bestimmtheit, daß das „Feuer“ der Hölle ein materielles Strafmittel sei, indem sie zugleich erklären, daß dasselbe (vermöge der ihm beigelegten Eigenschaften und Zwecke) nicht gleicher Art mit dem uns bekannten natürlichen Elemente sein könne; daß Gott allein die Beschaffenheit desselben kenne und die Art und Weise, wie es den reinen Geistern sowie den Seelen der Verdammten zur Qual gereiche. In gleichem Sinne sprechen sich die mittelalterlichen Theologen über diese Frage aus.

Vgl. die Zeugnisse der Väter S. 1024 f. *Aug.*, Civ. XXI, 2—10, c. 10: At vero gehenna illa, quod etiam stagnum ignis et sulphuris dictum est, corporeus ignis erit, et cruciabit corpora damnatorum, aut et hominum et daemonum, solida hominum, aëria daemonum; aut tantum hominum corpora cum spiritibus, daemones autem spiritus sine corporibus, haerentes sumendo poenam, non impertiendo vitam corporalibus ignibus. Unus quippe utrisque ignis erit, sicut Veritas dixit.

Greg. M., Dial. IV, 29: Si igitur diabolus eiusque angeli cum sint incorporei, corporeo sunt igne cruciandi, quid mirum, si animae, et antequam recipiant corpora, possint corporea sentire tormenta?

Lact., Inst. VII, 21: Cuius natura diversa est ab hoc nostro, quo ad vitae necessaria utimur, qui nisi alicuius materiae fomite alatur, exstinguitur; at ille divinus per seipsum semper vivit ac viget sine ullis alimentis, nec admixtum habet fumum; sed est purus ac liquidus et in aquae modum fluidus. Non enim vi aliqua sursum versus urgetur, sicut noster; quem labes terreni corporis, quo tenetur, et fumus intermixtus exsilire cogit, et ad coelestem naturam cum trepidatione mobili subvolare. Aehnlich *Chrys.*, In Ep. ad Rom. hom. 21. *Greg. Nyss.*, Or. cat. 40. *Ioan. Damasc.*, De orth. fide IV, 27: „Der Teufel und seine Engel und sein Mensch, d. i. der Antichrist sowie die gottlosen und lasterhaften Menschen, werden dem ewigen Feuer überantwortet werden; nicht einem materiellen, wie das uns bekannte, sondern, das so beschaffen ist, wie Gott es weiß (οὐχ ὑλικόν, οἷον τὸ παρ' ἡμῖν· ἀλλ' οἷον ἂν εἰδείη ὁ Θεός). Vgl. *S. Thom.*, Suppl. 3, q. 97, a. 6. *Petav.*, De Angel. III, 5. *Tournely*, De Angel. q. 11, a. 2. Katholik 1878, II, 225.

Hugo Vict., De Sacr. II, 16, 3: Verissime auctoritate sacri eloquii et catholicae veritatis probatur testimonio, corporali et materiali igne animas etiam nunc ante susceptionem corporum damnari. *S. Thom.*, Comp. theol. 179:

Sanctarum animarum felicitas in solis bonis spiritualibus erit; poena vero animarum damnatarum ante resurrectionem non solum erit in malis spiritualibus, ut aliqui putaverunt, sed etiam poenas corporeas sustinebunt. Cuius diversitatis ratio est, quia animae sanctorum, dum in hoc mundo fuerunt corporibus unitae, suum ordinem servaverunt, se rebus corporalibus non subjiciendo, sed soli Deo, in cuius fruitione tota eorum felicitas consistit, non autem in aliquibus corporalibus bonis; malorum autem animae naturae ordine non servato se per affectum rebus corporalibus subdiderunt, divina et spiritualia contemnentes. Unde consequens est, ut puniantur non solum ex privatione spiritualium bonorum, sed etiam per hoc, quod rebus corporalibus subdantur. Et ideo si qua in Scripturis Sacris inveniantur, quae sanctis animabus corporalium bonorum retributionem promittant, mystice sunt exponenda.... Quae vero animabus damnatorum praenuntiant poenas corporeas, utpote quod ab igne inferni cruciabuntur, sunt secundum literam intelligenda. Vgl. 1, q. 64, a. 4. C. Gent. IV, 90. Suppl. 3, q. 97, a. 5.

Petav., De Angel. III, 5: Ceterum uti corporeum et materia constantem esse inferorum ignem, quo utrique illi (daemones et animae damnatae) torquentur, theologi hodie omnes, immo et christiani consentiunt: ita nullo Ecclesiae decreto adhuc obsignatum videtur, ut recte Vasquesius observat. Neque enim ulla in Synodo sancitum illud est, etsi nonnulli rem esse fidei pronuntient.

Ebenso *Bellarm.*, De Purgat. II, 16. *Suar.*, De Angel. VIII, 12, 9: Certa et catholica sententia est, ignem, qui paratus est diabolo et angelis eius, ut in illo crucientur, verum ac proprium ignem corporeum esse. Vgl. *Tournely* l. c. q. 11, a. 2.

Die Frage, in welcher Weise jenes materielle Strafmittel auf die reinen Geister und die Seelen der Verdammten schmerzhaft einwirke, und wie die Leiber der Verdammten ewig in dieser Qual fortleben können, ist schon zur Zeit der heiligen Väter vielfach erörtert worden. Vgl. *Aug.*, Civ. XXI, 1—10. Der entscheidende oder einzig genügende Erklärungsgrund für jene wunderbaren Thatsachen kann, wie der hl. Augustinus bemerkt, nur in der göttlichen Allmacht gefunden werden. Diese ist es, welche die Geister und die Verdammten an jenes sinnliche Strafmittel des höllischen Feuers bindet, und aus dieser unfreiwilligen Fesselung eine dem sinnlichen Schmerze ähnliche Pein ihnen erwachsen läßt. Eine Analogie hierfür bietet die natürliche Verbindung von Leib und Seele im Menschen (ibid. c. 10: Cur enim non dicamus, quamvis miris, tamen veris modis etiam spiritus incorporeos posse poena corporalis ignis affligi, si spiritus hominum, etiam ipsi profecto incorporei, et nunc potuerunt includi corporalibus membris, et tunc poterunt corporum suorum vinculis insolubiliter alligari? Adhaerebunt ergo . . . non ut ignes ipsi, quibus adhaerebunt, eorum iunctura inspirentur, et animalia fiant, quae constent spiritu et corpore; sed, ut dixi, miris et ineffabilibus modis adhaerendo, accipientes ex ignibus poenam, non dantes ignibus vitam. Quia et iste alius modus, quo corporibus adhaerent spiritus et animalia fiunt, omnino mirus est, nec comprehendi ab homine potest, et hoc ipse homo est). Vgl. Jud. V. 6. 2 Petr. 2, 4 (§ 76, 1). Apok. 20, 9. 10 (§ 76, 4). Luc. 16, 24: Crucior in hac flamma.

Aehnliches siehe *Greg. M.* l. c.: Si incorporeus spiritus in hoc (corpore) teneri potest, quod vivificat, quare non poenaliter et ibi teneatur, ubi mortificatur? Teneri autem spiritus per ignem dicimus, ut in tormento ignis videndo atque sentiendo puniantur.

Dieselbe Erklärung vertritt nebst dem hl. Bonaventura, Scotus u. a. auch der hl. Thomas. Vgl. C. Gent. IV, 90; 1, q. 64, a. 4; Suppl. 3, q. 70, a. 3: Quamvis (autem) res corporea ex sua natura habeat, quod spiritum incorporeum loco definiat, non tamen ex sua natura habet, quod spiritum incorporeum loco definitum detineat, ut ita alligetur illi loco, quod ad alia divertere non possit; cum spiritus non sit ita in loco naturaliter, quod loco subdatur. Sed hoc superadditur igni corporeo, in quantum instrumentum est divinae iustitiae vindicantis, quod sic detinet spiritum; et ita efficitur ei poenalis, retardans eum ab exsecutione propriae voluntatis, ne scilicet possit operari, ubi vult, secundum quod vult. . . . Oportet ergo omnes praedictos modos in unum colligere, ut perfecte videatur, quomodo anima ab igne corporeo patiatur; ut scilicet dicamus, quod ignis . . ., in quantum est instrumentum divinae iustitiae, habet, ut ipsum quodammodo retineat alligatum; et in hoc veraciter ignis est spiritui nocivus, et sic anima ignem, ut sibi nocivum videns ab igne cruciatur. Vgl. Comp. theol. 180.

Man muß bezüglich dieses letzten Satzes das scholastische Axiom im Auge behalten, daß Körperliches nicht unmittelbar auf eine geistige Substanz einzuwirken vermöge. Manche Theologen betonen nachdrücklicher, im Anschluß an Augustinus, daß das Feuer der Hölle auch an sich, auf eine für uns unerkennbare Weise, einen schmerzerregenden Einfluß auf die verworfenen Geister ausübe.

Eine ganze Reihe anderer Erklärungen siehe *S. Thom.* l. c. *Suar.* l. c. c. 14. *Tournely* l. c. a. 3. *Petav.* l. c. n. 12 sqq. Letzterer bemerkt (n. 11) über die Frage, in welcher Weise das Feuer der Hölle auf die Geister einwirke: Multum in eo laborant theologi, dum quod investigari non potest, inexhausta curiositate perquirunt. Vgl. Scheeben, Die Mysterien des Christenthums S. 661. J. Bautz, Die Hölle (Mainz 1882) S. 110.

Die Bemerkung des Petavius gilt auch in Bezug auf die Frage nach dem Orte der Hölle. Aus der Andeutung der Heiligen Schrift, daß die „Tiefe" oder der „Abgrund" (abyssus) der Wohnort der Verdammten sei, läßt sich nichts Näheres erschließen. Nur das ist hiernach gewiß, daß es einen besondern Aufenthaltsort für sie gebe und daß dieser ein den gefallenen Geistern und den verdammten Menschen gemeinsamer sei.

So lehren auch die heiligen Väter. *Chrys.*, In Ep. ad Rom. hom. 31: „Laßt uns nicht danach forschen, wo die Hölle sei, sondern vielmehr suchen, ihr zu entgehen." *Aug.*, Civ. XX, 16: Qui ignis (aeternus) cuiusmodi, et in qua mundi vel rerum parte futurus sit, hominem scire arbitror neminem, nisi forte cui Spiritus divinus ostendit. Vgl. Retr. II, 24. *Greg. M.*, Dial. IV, 42: Hac de re temere diffinire non audeo. Nonnulli namque in quadam terrarum parte infernum esse putaverunt. Alii vero hunc sub terra esse aestimant. Vgl. *S. Thom.*, Suppl. 3, q. 97, a. 7. *Bellarm.* l. c. c. 6; De Christo IV, 8. *Tournely* l. c. a. 3.

c) Außer der bisher erörterten zweifachen Strafe, welche als das Wesen der Verdammniß bezeichnet werden kann, werden die Verworfenen noch von einer Reihe accidenteller Uebel betroffen. Dieselben stehen mit jener wesentlichen Bestrafung in ursächlichem Zusammenhange und sind ebenso viele Gegenbilder der accidentellen himmlischen Güter. Zu dem geistigen Schmerze über den Verlust der himmlischen Seligkeit gesellen sich insbesondere noch die innern Qualen des bösen Gewissens, der Traurigkeit, der Verzweiflung, des Neides gegen die Auserwählten, des Hasses gegen Gott als den Urheber ihres Strafzustandes. Vgl. oben § 76, 4.

Less. l. c. c. 29, n. 206 ss.: Sequitur poena sensus, quae etiam quinque afflictionum genera continebit. Prima *ex ipso loco,* qui et profundissimus est et obscurissimus et a coelo, unde omnis amoenitas rebus inferioribus longissime distans, omni horrore, calamitate et moestitia plenissimus. . . . Secunda afflictio est, *ex daemonum et aliorum damnatorum perpetua societate;* sicut enim beatis singulis ingens gaudium et oblectatio erit amicissime versari cum aliis beatis, ita damnatis ex contubernio et praesentia aliorum damnatorum ingens erit moeror et afflictio. . . . Quia omnes se mutuo oderunt, nempe quatenus sunt creaturae Dei ad eius imaginem conditae. Sicut enim summe oderunt Deum, ita etiam odio habent, quidquid est Dei, quatenus eius magnitudo, potentia, sapientia, iustitia vel alia perfectio in eo resplendet. . . . Tertia afflictio, eaque maxima, erit *ab igne sulphureo.* . . . Quarta afflictio erit *omnium sensuum a propriis obiectis.* . . . Sicut enim in illis (Sanctis) magnitudini gloriae et gaudii, quod erit in mente, respondebit magnitudo felicitatis, quae erit in corpore et sensibus: ita in damnatis magnitudini miseriae, quae erit in portione superiore, respondebit miseria corporis et partis sensitivae. . . . Quinta afflictio erit *a verme assidue rodente.* . . . Plerique (et recte) per hunc *vermem* intelligunt conscientiam mordentem. Haec conscientia consistit in duabus cogitationibus, . . . quae assidue menti tamquam vermes inhaerebunt eamque affligent. Prima, quod sua culpa privati sint aeternis et maximis bonis, quae facili negotio poterant consequi. Secunda, quod addicti aeternis tormentis, quae facile poterant evadere. Hinc gemina nascetur tristitia, quae immensa quadam acerbitate cor eorum tamquam vermis arrodet. . . . Ex hoc etiam verme nascetur desperatio, ex desperatione furor et odium in Deum, et in omnia, quae Dei sunt, et in seipsos ac in omnes damnatos; ex odio blasphemiae et maledicta. De desperatione res est manifesta. Hoc ipso enim quo certissime scient poenas suas fore aeternas, hoc enim sententia Iudicis continebitur, quam ipsi clare percipient, necessario desperabunt et omnem animi motum in bonum abiicient. . . . Odium hoc nascitur ex eo, quod assidue considerent suas poenas, quas sciunt a Deo infligi. Unde apprehendunt illum tamquam summum malum, utpote auctorem totius afflictionis; ac proinde summo odio illum prosequuntur, et propter illum, quidquid ad illum ullo modo pertinet. Et quamvis sciant se iustissime a Deo puniri, non tamen idcirco patienter ferunt, quia iustitiam oderunt, cuius legibus tantum sibi malum irrogari sciunt. Vgl. *S. Thom.,* Suppl. 3, q. 97, a. 1—4; q. 98, a. 3—5.

4. Wie in der himmlischen Seligkeit, so bestehen auch in den Strafen der Verdammniß mannigfache G r a d u n t e r s c h i e d e, welche je dem verschiedenen Maße der Sündhaftigkeit und der Mißverdienste der Verworfenen entsprechen. Diese Unterschiede beziehen sich sowohl auf die innern als auf die äußern Höllenqualen. Die poena *damni* ist zwar a n s i c h für alle die gleiche; jedoch kann die Erkenntniß derselben eine mehr oder minder klare und demnach auch der dadurch verursachte Schmerz ein mehr oder minder intensiver sein, wie ja auch der größern Vollkommenheit des Gottschauens je ein höherer Grad der Seligkeit in den Gerechten des Himmels entspricht. Eine wesentliche S t e i g e r u n g der Verdammniß (poena *principalis*) über ihren ursprünglichen Grad hinaus findet nicht statt. Eine a c c i d e n t e l l e Erhöhung wird dieselbe erfahren von dem Augenblicke ab, wo die auferstandenen Leiber wieder mit den Seelen

vereinigt werden (§ 168, 5 b). Die Verdammten begehen zwar immerfort neue Sünden, jedoch begründen diese keine neue Strafschuld (demeritum) vor Gott, weil sie nicht mehr in statu viae sich befinden. Die Verhärtung ihres Willens im Bösen beruht einerseits darauf, daß ihnen ewig alle Gnade versagt bleibt, anderseits auf der stets von ihnen freiwillig erneuten Hingabe an die Sünde und den Haß Gottes. Ihre natürliche Freiheit als solche haben sie zwar nicht eingebüßt, aber es ist für sie moralisch unmöglich, einen guten Gebrauch von derselben zu machen.

Florent. Decr. un. (S. 994): Poenis tamen disparibus puniendas.

Die Heilige Schrift deutet es wenigstens an, daß es verschiedene Stufen der Verdammniß gebe. Weish. 6, 6: Horrende et cito apparebit vobis (den ungerechten Machthabern), quoniam iudicium durissimum his, qui praesunt, fiet. (7) Exiguo enim conceditur misericordia; potentes autem potenter tormenta patientur. (9) Fortioribus autem fortior instat cruciatio. Luc. 12, 48: Omni autem, cui multum datum est, multum quaeretur ab eo, et cui commendaverunt multum, plus petent ab eo. Matth. 10, 15: Amen, dico vobis: Tolerabilius erit terrae Sodomorum et Gomorrhaeorum in die iudicii, quam illi civitati. Ebd. 11, 22: Verumtamen dico vobis (Corozain, Betsaida): Tyro et Sidoni remissius erit in die iudicii, quam vobis. Röm. 2, 6: Qui (Deus) reddet unicuique secundum opera eius.

Aug., De Bapt. c. Donat. IV, 19, 26: Nec dubitandum est quidem ipsas poenas, quibus cruciabuntur, qui regnum Dei non possidebunt, pro diversitate criminum esse diversas, et alias aliis acriores, ut in ipso igne aeterno pro disparibus ponderibus peccatorum sint disparia tormenta poenarum. *Greg. M.*, Dial. IV, 43: Unus quidem est gehennae ignis, sed non uno modo omnes cruciat peccatores. Uniuscuiusque etenim quantum exigit culpa, tanta illic sentitur poena.

Less. l. c. n. 205: Dicendum existimo hanc diversitatem afflictionis ex damno illo provenire ex eo, quod perfectius et vehementius vel minus perfecte et vehementer magnitudo huius damni concipiatur, divina iustitia id in mentibus eorum operante; iustum enim est, ut intelligant ac sentiant, quantum bonum sua culpa amiserint, idque eo amplius, quo gravius peccaverint. . . . Non tamen opus est, ut huiusmodi illustrationes sint supernaturales in substantia, sicut nec illae, quae fient in iudicio. Similiter non est necesse, ut ipsi intuitive Sanctorum gloriam aut ipsos Sanctos in coelo exsistentes videant; satis est, ut abstractive eam cognoscant et de ea cogitent, sicut nos de rebus absentibus cogitamus. Vgl. *S. Thom.* l. c. q. 98, a. 9.

Ueber die Unbußfertigkeit der Verdammten siehe § 76, 4 und oben n. 2 (S. 1027). *Dom. Soto* l. c. (§ 76, 4).

S. Thom. l. c. q. 98, a. 1: In damnatis potest duplex voluntas considerari, scilicet voluntas deliberativa et voluntas naturalis. Naturalis quidem non est eis ex seipsis, sed ex auctore naturae, qui in natura hanc inclinationem posuit, quae naturalis voluntas dicitur. Unde cum natura in eis remaneat, secundum hoc bona poterit in eis esse voluntas naturalis. Sed voluntas deliberativa est eis ex seipsis, secundum quod in potestate est eorum inclinari per affectum ad hoc vel illud; et talis voluntas est in eis solum mala, et hoc ideo, quia sunt perfecte aversi a fine ultimo rectae voluntatis,

neque aliqua voluntas potest esse bona nisi per ordinem ad finem praedictum. Unde etiam etsi aliquid bonum velint, non tamen bene volunt illud, ut ex hoc voluntas eorum bona dici possit. Siehe oben § 76, 4. Ibid. a. 6: Omnes communiter confitentur, quod post diem iudicii non erit aliquod meritum vel demeritum. . . . Sed ante diem iudicii quidam dicunt et beatos mereri et damnatos demereri. Sed hoc non potest esse respectu praemii essentialis vel poenae principalis, cum quantum ad hoc utrique ad terminum pervenerint; potest tamen hoc esse respectu praemii accidentalis vel poenae secundariae, quae potest augeri usque ad diem iudicii; et hoc praecipue in daemonibus vel Angelis bonis, quorum officio aliqui trahuntur ad salutem, ex quo beatorum Angelorum gaudium crescit; vel ad damnationem, ex quo crescit poena daemonum.

Vgl. oben § 76, 4. 5; 162, 7 u. S. 1028. *Less.* l. c. n. 214: Petes, utrum peccent (damnati) per istud odium et blasphemias? Respondeo, peccare, quia cum pleno rationis iudicio et satis libere ista faciunt; nam etsi in genere videantur determinati ad malum, in singulis tamen actibus possunt resistere et non consentire pravis impulsibus. Verum, quia hoc illis nullum afferret levamen poenarum, laxant habenas impatientiae et toto impetu animi in Deum insurgunt. Haec tamen peccata non imputantur ipsis ad novam poenam, quia ipsi sunt in termino; ac proinde ista sunt veluti flores et fructus illius status, sicut bona opera Beatorum non merentur novam gloriam. Hoc ipso enim, quo quis est in termino, cessat ratio meriti et demeriti, quae nihil est aliud quam tendentia ad terminum. Vgl. ibid. c. 25, n. 166 und oben § 75, 4.

§ 164.

Der Reinigungsort.

1. Reinigungsort oder Fegfeuer (purgatorium) wird in der kirchlichen Lehre der jenseitige Aufenthalt bezw. der Zustand der in der Gnade Gottes abgeschiedenen Seelen (animae iustorum) genannt, welche wegen nicht abgebüßter zeitlicher Sündenstrafen oder nicht getilgter läßlicher Sünden noch einer Läuterung bedürfen, um in den Himmel eingehen zu können. Die Existenz eines solchen Reinigungsortes (oder Zwischenzustandes) bestritten im Mittelalter die revolutionären Secten der Katharer, Waldenser u. a.; sodann auf Grund ihrer Rechtfertigungslehre die Reformatoren. Die Kirche hat die überlieferte Lehre auf den Concilien zu Florenz und Trient feierlich definirt, indem sie zugleich auf den Zusammenhang derselben mit dem Dogma von den zeitlichen Sündenstrafen hinwies.

Florent. Decr. un.: Item si vere poenitentes (die nach der Taufe in Sünden Gefallenen) in Dei caritate decesserint, antequam dignis poenitentiae fructibus de commissis satisfecerint et omissis, eorum animas *poenis purgatoriis post mortem purgari;* et ut a poenis huiusmodi releventur, prodesse eis fidelium vivorum suffragia, Missarum scilicet sacrificia, orationes et eleemosynas et alia pietatis officia, quae a fidelibus pro aliis fidelibus fieri consueverunt secundum Ecclesiae instituta. Gleichlautend auch schon das von den Griechen auf

dem zweiten Lyoner Concil überreichte Glaubensbekenntniß. Trid. Sess. 6, can. 30: Si quis post acceptam iustificationis gratiam cuilibet peccatori poenitenti ita culpam remitti et reatum aeternae poenae deleri dixerit, ut nullus remaneat reatus poenae temporalis exsolvendae vel in hoc saeculo vel in futuro in purgatorio, antequam ad regna coelorum aditus patere possit, a. s. Sess. 25 (n. 3). Das Nähere über dieses Dogma von den zeitlichen Sündenstrafen siehe oben § 150, 6.

Ueber die oben genannte Bestreitung des Purgatoriums siehe *Bellarm.*, De Purgat. I, 2. *Tournely*, De Deo q. 12, a. 2. Klee, Dogmengesch. II, 335. K. Werner a. a. O. IV, 65. Möhler, Symbolik § 53. Vgl. Redner, Das Fegfeuer. Regensb. 1856. J. Bautz, Das Fegfeuer. Mainz 1883.

Wie sehr die Reformatoren bei ihrer Polemik gegen die kirchliche Lehre vom Reinigungsorte den Sinn der letztern zu entstellen oder zu verdächtigen für gut fanden. mögen folgende Aeußerungen beweisen. Art. Smalc. P. II, c. 2, § 12 (*Hase*, Libri symb. I, 307): Quapropter purgatorium, et quidquid ei sollemnitatis cultus et quaestus adhaeret, mera diaboli larva est. Pugnat enim cum primo articulo, qui docet Christum solum et non hominum opera animas liberare (vgl. oben § 121, 1). Et constat etiam de mortuis nihil nobis divinitus mandatum esse (als ob die Liebe nicht auch hier als Zweck und Inbegriff aller Gebote gelten müßte). Idcirco tuto omitti illud omne potest, etiamsi nihil erroris et idololatriae ei inesset. *Calv.*, Inst. III, 5. 6: Ubi peccatorum expiatio alibi quam in Christi sanguine quaeritur, ubi satisfactio alio transfertur, periculosissimum silentium. Clamandum ergo non modo vocis, sed gutturis ac laterum contentione, purgatorium exitiale satanae esse commentum, quod Christi crucem evacuat, quod contumeliam Dei misericordiae non ferendam irrogat, quod fidem nostram labefacit et evertit. In Wahrheit leitet die Kirche alles Heil auch für die Seelen im Reinigungsorte, sowie die Kraft aller denselben gewährten Gebetshülfe (suffragia) einzig und allein aus dem Opfertode Christi her. Siehe oben § 121, 1. 5, und n. 2 c.

In der neuern Zeit hat die Lehre von einem jenseitigen Zwischenzustande (Reinigungsort) auch auf protestantischer Seite Anhänger gefunden (Jung-Stilling, Hahn, die Puseyiten u. a.), und demgemäß wurde auch die Frage mehrfach literarisch behandelt, „inwieweit das Gebet für die Todten in der evangelischen Kirche zulässig sei". Vgl. Hagenbach a. a. O. S. 740 f. Gegen die Reformatoren selbst wurde das Dogma bereits von Mich. Servet in seiner Apol. ad Mel. p. 723 sqq. in Schutz genommen.

2. Die Heilige Schrift deutet es mehrfach an, daß auch jenseits noch eine Büßung und Nachlassung von Sünden möglich sei (a). Sie lehrt ferner ausdrücklich, daß die Fürbitten der Lebenden den abgeschiedenen Seelen zu gute kommen, daß diese dadurch von Sünden frei werden können (b). Die heiligen Väter beziehen diese Aeußerungen auf die im Reinigungsorte stattfindende Tilgung läßlicher Sünden und zeitlicher Sündenstrafen (c). Ganz bestimmt prägt sich der Glaube der Kirche an das Fegfeuer von Anfang an in der Sitte aus, für die Abgeschiedenen zu beten und das heilige Opfer darzubringen (d).

a) Matth. 12, 32 (§ 150, 2): Non remittetur ei (pecc. in Spir. S.) neque in hoc saeculo neque in futuro. Dieser letzte Ausdruck wäre irreführend und

hätte darum nicht gebraucht werden können, wenn jenseits keinerlei Möglichkeit der Sündennachlassung bestände (*Aug.*, Civ. XXI, 24, 2 u. a.; siehe unten).

Auf die Strafen des Reinigungsortes beziehen die Väter und Theologen auch 1 Kor. 3, 15 (V. 12: Si quis autem superaedificat super fundamentum hoc, aurum, argentum, lapides pretiosos, ligna, foenum, stipulam; [13] uniuscuiusque opus manifestum erit. Dies enim Domini declarabit, quia in igne revelabitur, et uniuscuiusque opus, quale sit, ignis probabit. [14] Si cuius opus manserit, quod superaedificavit, mercedem accipiet): Si cuius opus arserit, detrimentum patietur, ipse autem salvus erit, *sic tamen quasi per ignem.* Derjenige, dessen apostolisches Wirken die Feuerprobe des göttlichen Gerichtes nicht besteht, wird selbst durch ein (reinigendes) Feuer hindurchgehen müssen, um für die ewige Seligkeit befähigt zu werden (Ambrosius, Augustinus, Gregor d. Gr. u. a.; siehe unten). Wenn die Worte des Apostels sich auch zunächst auf das letzte allgemeine Gericht (siehe unten § 169, 2) beziehen, so können sie doch auch wegen der Analogie der Sache auf das besondere Gericht und den Reinigungsort angewandt werden (*S. Thom.*, Comm. in 1 Cor. 3, l. 2: *Sic tamen quasi per ignem,* quem scilicet prius sustinuit, vel in hac vita vel in fine huius vitae vel in fine mundi. *Calmet*, Comm. i. h. l.: Haec omnia in altera vita implentur statim post hominum discessum per ignem purgatorii, tum in exitu saeculorum ante communem hominum resurrectionem per ignem, de quo v. 13, implebuntur. Vgl. *Bellarm.* l. c. I, 5: Est igitur communis theologorum sententia, nomine ignis hoc loco intelligi poenam aliquam purgatoriam et temporalem, ad quam post mortem adiudicantur, qui in iudicio particulari inveniuntur aedificasse lignum, foenum aut stipulam. *Estius,* IV. Sent. d. 21, § 1). Vgl. Atzberger a. a. O. S. 275 ff.

Matth. 5, 25: Esto consentiens adversario tuo cito, dum es in via cum eo, ne forte tradat te adversarius iudici, et iudex tradat te ministro, et in carcerem mittaris. (26) Amen, dico tibi: Non exies inde, donec reddas novissimum quadrantem. Luc. 12, 58. 59. Die letzten Worte beziehen Bellarmin (l. c. c. 7) u. a. ebenfalls auf die im Fegfeuer stattfindende Läuterung, die meisten Exegeten hingegen (und wohl mit Recht) auf die Hölle. Vgl. *Maldon.*, Comm. in Matth. 5, 26. Arnoldi, Comm. z. Evang. des hl. Matthäus S. 163. Schegg, Evang. nach Matth. I, 190. Schanz a. a. O. S. 188. *Maldon.* l. c.: Quod autem dicit, nos inde (ex inferno) non exituros, *donec ultimum quadrantem persolvamus,* non significat, ut ait Augustinus, exituros postea, sed numquam exituros, quia, qui in inferno sunt, cum semper debitas poenas solvant, quia pro quolibet mortali peccato infinitas poenas debent, numquam persolvunt. Itaque eodem sensu hoc loco dictio illa *donec* accipienda est, quo supra 1, 25 (siehe S. 504).

b) 2 Makk. 12, 43: Et (Iudas) facta collatione, duodecim millia drachmas argenti misit Ierosolymam offerri pro peccatis mortuorum sacrificium, bene et religiose de resurrectione cogitans; (44: nisi enim eos, qui ceciderant, resurrecturos speraret, superfluum videretur et vanum orare pro mortuis) (45) et quia considerabat, quod hi, qui cum pietate dormitionem acceperant, optimam haberent repositam gratiam. (46) Sancta ergo et salubris est cogitatio pro defunctis exorare, ut a peccatis solvantur.

Warum hier V. 44 die Hoffnung auf die zukünftige Auferstehung betont werde, siehe *Estius,* Annot. in 2 Macc. 12: Sicut apud Apostolum (1 Cor. 15, 19) de sola beata resurrectione praecipua eius disputatio est, ita et hoc loco. . . .

Nam resurrectio, quae speratur, utique bona et beata est, impiorum autem resurrectio, quoniam ad aeternam erit miseriam et cruciatum, non speratur, sed creditur tantum. Prosunt autem defunctis in pietate suffragia viventium et sacrificia ad beatam resurrectionem, quatenus illis prosunt ad misericordiam et veniam minorum delictorum et poenarum restantium, sine quibus beatae resurrectionis non possunt esse participes. Andere erklären jenen Zwischensatz wohl besser aus dem innigen Zusammenhang, der auch nach jüdischem Glauben zwischen der Auferstehung und der Unsterblichkeit der menschlichen Seele (dem jenseitigen Leben nach dem Tode) besteht. Vgl. Matth. 22, 31. 32. *Estius,* Comm. in 1 Cor. 15, 19. *Corluy,* Spicilegium dogm. bibl. I, 264. Siehe unten § 168, 2 a.

Der Beweiskraft dieser Stelle wußten die Reformatoren nur dadurch zu begegnen, daß sie die Canonicität des Buches verwarfen. Immerhin ergäbe sich aus derselben, daß wenigstens bei den Juden der Glaube an eine jenseitige Läuterung allgemein herrschend war. *Estius,* IV. Sent. d. 44, § 8: Et sane Iudas cum esset ex genere sacerdotali, credendus est hoc mandasse, quod sciebat accepta a maioribus antiqua consuetudine sacrificiorum observari solitum, licet id expresse scriptum non legatur. Unde intelligitur, quod etiamsi auctori libri Machabaeorum non aliud quam humanam fidem historiae tribuamus, satis tamen ex eo probetur pia consuetudo sacerdotum et aliorum fidelium illius temporis, cum certa persuasione, qua credebant talia non frustra nec inaniter fieri. Auch verschlägt es nichts, wenn etwa Judas in betreff des Seelenzustandes der Gefallenen sich geirrt haben sollte (was von protestantischen Erklärern betont wird). Das hier ausgesprochene nnd von jenem befolgte dogmatische Princip bleibt dabei unangetastet (*Estius* l. c.).

c) Die Zeugnisse der Tradition bezüglich einer jenseitigen Läuterung von Sünden und Sündenstrafen knüpfen meist an die oben genannten Schriftstellen an.

Cypr., Ep. 55 (al. 62), 17 (Wenngleich die begangenen schweren Sünden durch Buße getilgt werden können, so darf doch der höhere Werth eines unversehrten Gnadenstandes nicht verkannt werden): Aliud est ad veniam stare, aliud ad gloriam pervenire; aliud missum in carcerem non exire inde, donec solvat novissimum quadrantem, aliud statim fidei et virtutis accipere mercedem, aliud pro peccatis longo dolore cruciatum emundari et purgari diu igne, aliud peccata omnia passione purgasse, aliud denique pendere in diem iudicii ad sententiam Domini, aliud statim a Domino coronari. Vgl. *Tert.,* De an. 58. *Ambr.,* In Ps. 118 serm. 3, 17: Alius iste est ignis, quo exuruntur peccata non voluntaria, sed fortuita, quem paravit servulis suis Dominus Iesus, ut eos ab ista commoratione, quae permixta est mortuis, emundet; alius ille ignis, quem deputavit diabolo et angelis eius. *Aug.,* Civ. XXI, 24, 2: Nam pro defunctis quibusdam vel ipsius Ecclesiae vel quorundam piorum oratio: sed pro his, quorum in Christo regeneratorum nec usque adeo vita in corpore male gesta est, ut tali misericordia iudicentur digni non esse, nec usque adeo bene, ut talem misericordiam reperiantur necessariam non habere. Sicut etiam facta resurrectione mortuorum non deerunt, quibus post poenas, quas patiuntur spiritus mortuorum, impertiatur misericordia, ut in ignem non mittantur aeternum. Neque enim de quibusdam veraciter diceretur, quod non eis remittatur neque in hoc saeculo neque in futuro, nisi essent quibus, etsi non in isto, tamen remitteretur in futuro. Ibid. c. 26 (vgl. unten § 169, 2). *Greg. M.,* Dial. IV, 39: Qualis hinc quisque egreditur, talis in iudicio praesentatur. Sed tamen de quibusdam levibus culpis esse ante iudicium purgatorius ignis credendus

est, pro eo, quod Dominus dicit . . . (Matth. 12, 32). In qua sententia datur intelligi quasdam culpas in hoc saeculo, quasdam vero in futuro posse laxari. Quod enim de uno negatur, consequens intellectus patet, quia de quibusdam conceditur. Sed tamen, ut praedixi, hoc de parvis minimisque peccatis fieri posse credendum est, . . . quae cuncta etiam post mortem gravant, si adhuc in hac vita positis minime fuerint relaxata (folgt der Hinweis auf 1 Kor. 3, 15). . . . Quamvis hoc de igne tribulationis in hac nobis vita adhibito possit intelligi, tamen si quis hoc de igne futurae purgationis accipiat, pensandum sollicite est, quia illum per ignem dixit posse salvari, non qui super hoc fundamentum ferrum, aes vel plumbum aedificat, id est, peccata maiora et idcirco duriora atque tunc iam insolubilia: sed lignum, foenum, stipulam, id est, peccata minuta atque levia, quae ignis facile consumat. Vgl. *Aug.*, Enarr. in Ps. 37, n. 3 (n. 3).

d) Zeugnisse der heiligen Väter und aus den kirchlichen Liturgien für die Sitte der Kirche, den Verstorbenen durch Gebete und durch das heilige Meßopfer ihre Hülfe zu gewähren, siehe oben S. 968. Vgl. *Bellarm.* l. c. c. 10. *Estius*, IV. Sent. d. 21, § 1. 2. *Tournely* l. c. Klee, Dogmengesch. II, 331. Schwane, Dogmengesch. der patr. Zeit S. 753.

Ein deutliches Zeugniß für den Glauben der Kirche an das Fegfeuer enthalten auch manche in den Katakomben aufgefundene Inschriften. Vgl. M. Wolter, Die röm. Katakomben und ihre Bedeutung für die kathol. Lehre von der Kirche (Frankfurt 1866) S. 25. Northcote a. a. O. (siehe oben S. 956) S. 199: „Wenn in manchen Inschriften die Sprache einfach bejahend und der Indicativ gebraucht ist, wenn sie in andern insofern zweifelhaft ist, daß man sowohl den Modus des Indicativs als des Optativs annehmen kann: so ist eine dritte, mindestens ebenso zahlreiche Klasse von Inschriften vorhanden, in welchen die Ueberlebenden deutlich beten für die Abgestorbenen, daß diese in nicht zu ferner Zeit der himmlischen Freuden theilhaftig werden mögen, als wenn sie noch nicht vollkommen zu ihrer Ruhe eingegangen wären, sondern vielleicht noch eine Weile an einem Orte festgehalten würden, wo es ihnen an Licht, Frieden und Erquickung gebräche" (folgt in vielen Beispielen der Nachweis, daß diese Inschriften dieselben Gebete für die Verstorbenen enthalten, welche heute noch von der Kirche beim täglichen heiligen Opfer, bei Annivarsarien u. dgl. gesprochen werden). Kirsch, Die Acclamationen und Gebete der altchristlichen Grabschriften. Köln 1897.

Gegen die genannte kirchliche Sitte erhob sich zuerst der Häretiker Aërius (gegen Ende des 4. Jahrhunderts) u. a. mit der Einrede: Die Fürbitten für die Verstorbenen seien darum schädlich, weil die Reichen durch dieselben zu dem vermessenen Vertrauen veranlaßt würden, sie könnten sich durch Almosen und Vermächtnisse von den jenseitigen Sündenstrafen loskaufen. Vgl. *Epiph.*, Haer. 75, 7. Bezüglich jener Einrede siehe *Aug.*, De cura pro mort. ger. 4, 6 (§ 165, 4); Serm. 172 (al. 32, de verb. Ap.), 2: Non omnino ambigendum est ista (sacrificia, opera misericordiae, orationes) prodesse defunctis, sed talibus, qui ita vixerunt ante mortem, ut possint eis haec utilia esse post mortem. Nam qui sine fide, quae per dilectionem operatur, eiusque Sacramentis, de corporibus exierunt, frustra illis a suis huiusmodi pietatis impenduntur officia, cuius, dum hic essent, pignore caruerunt, vel non suscipientes vel in vacuum suscipientes Dei gratiam, et sibi non misericordiam thesaurizantes, sed iram. Non ergo mortuis nova merita comparantur, cum pro eis boni aliquod operantur sui, sed eorum praecedentibus consequentia ista redduntur. Aehnlich *Greg. M.*, Dial. IV, 39.

Gegen die kirchliche Lehre kann man sich demnach auch nicht auf Eccl. 11, 3 (S. 988) oder Matth. 25, 34 (S. 997) berufen. Die ewigen Geschicke des Menschen erleiden durch die im Reinigungsorte stattfindende Läuterung keine wesentliche Aenderung; sie bestehen auch nur in der Seligkeit des Himmels oder in der Verdammniß der Hölle, und die endgültige Entscheidung hierüber erfolgt im diesseitigen Leben (in statu viae). Endlich ist zu beachten, daß mit dem letzten Gerichte der Reinigungsort entfallen wird. Siehe unten § 169. *Bellarm.* l. c. c. 12.

Die kirchliche Wissenschaft hat das Dogma insbesondere auch aus dem Zusammenhange der christlichen Heilslehren in mehrfacher Weise begründet.

S. Thom., IV. Sent. d. 21, q. 1, a. 1: Ex illis, quae supra determinata sunt, satis potest constare purgatorium esse post hanc vitam. Si enim per contritionem deleta culpa non tollitur ex toto *reatus poenae*, nec etiam semper *venialia* dimissis mortalibus tolluntur, et iustitia Dei hoc exigit, ut peccatum per poenam debitam ordinetur, oportet, quod ille, qui post contritionem de peccato decedit et absolutionem ante satisfactionem debitam, post hanc vitam puniatur. Et ideo illi, qui purgatorium negant, contra divinam iustitiam loquuntur; et propter hoc erroneum est et a fide alienum. Vgl. *Bellarm.* l. c. c. 11.

Möhler, Symbolik § 23 (S. 219): „Deshalb (d. i. mit Rücksicht auf die Freiheit des Menschen) ist auch unsere Kirche genöthigt, einen solchen Begriff von der Rechtfertigung in Christo und eines durch dieselbe begründeten sittlich-reinen Handelns in diesem Leben festzuhalten, daß Christus allerdings äußerlich für uns, aber eben deswegen auch inwendig in uns am Tage des Gerichtes die Forderungen des Gesetzes wird erfüllt haben. Der Trost ist demnach mit der vergebenden zugleich die sündentilgende Kraft Christi, jedoch in doppelter Weise. Bei den einen vollbringt sie in diesem Leben noch die Läuterung, bei den andern wird sie im jenseitigen erst vollendet, bei denjenigen nämlich, welche durch Glauben, Liebe und aufrichtige Bußgesinnung die Gemeinschaft mit Christus angeknüpft, aber nur theilweise ausgebildet haben und nicht ganz und gar von seinem Geiste durchdrungen sind, wenn sie die Kreise der Lebenden verlassen, auf daß auch sie am Gerichtstage rein in Christo erfunden werden. So hängt die Lehre von dem Reinigungsorte mit der katholischen Darstellung von der Rechtfertigung zusammen, welche allerdings ohne jene für viele trostlos wäre. Der innern Rechtfertigung kann aber niemand enthoben, die allerdings mühevolle Gesetzeserfüllung niemand erlassen werden. Das heilige Gesetz muß einem jeden ein- und in jedem ausgeprägt werden. Die Protestanten dagegen, welche die traditionell so wohlbegründete Idee eines Fegfeuers mit ihrer gewöhnlichen Anmaßung verwarfen, sahen sich dadurch gezwungen, um nur den Menschen trösten zu können, von einer Unmöglichkeit der Gesetzeserfüllung zu reden, ein Gedanke, der auf jeder Seite der Heiligen Schrift widerlegt wird und Gott in Widersprüche mit sich selbst versetzt; sie sahen sich gezwungen, einen Begriff vom rechtfertigenden Glauben zu geben, der nicht einmal klar gedacht werden kann; sie sahen sich endlich gezwungen, nach diesem Tode mechanische, mit dem Menschen vorzunehmende Operationen, absolute Machtsprüche Gottes wenigstens stillschweigend anzunehmen und es unerklärt zu lassen, wie denn auch wohl eine tief eingewurzelte Sündhaftigkeit, auch wenn sie vergeben ist, von dem Geiste endlich ganz könne abgelöst werden."

3. Ueber die Beschaffenheit des Strafzustandes, welchem die Seelen im Reinigungsorte verfallen, hat das kirchliche Lehramt sich nicht näher ausgesprochen. Die kirchliche Wissenschaft unterscheidet in demselben nach der

Analogie der Höllenstrafen ein zweifaches Moment: die poena *damni,* d. i. die zeitweilige Entbehrung der himmlischen Seligkeit, und die poena *sensus,* d. i. ein Inbegriff innerer und äußerer Qualen, durch welche die Sündenmakeln und die zeitlichen Strafschulden jener Seelen getilgt werden sollen. Die Frage, ob das äußere Strafmittel des Reinigungsortes ein materielles Feuer sei, wurde zwischen den Griechen und Lateinern insbesondere auch auf dem Concil zu Florenz verhandelt. Eine Einigung wurde nicht erzielt. Die Griechen bestreiten jene Annahme; von den abendländischen Theologen wird sie allgemein festgehalten. Das kirchliche Lehramt selbst hat diese Frage nicht entschieden.

Trid. Sess. 25, Decr. de Purgat.: Cum Catholica Ecclesia, Spiritu Sancto edocta, ex sacris litteris et antiqua Patrum traditione, in sacris Conciliis et novissime in hac oecumenica Synodo docuerit Purgatorium esse, animasque ibi detentas fidelium suffragiis, potissimum vero acceptabili altaris sacrificio iuvari, praecipit sancta Synodus Episcopis, ut sanam de Purgatorio doctrinam, a sanctis Patribus et sacris Conciliis traditam, a Christi fidelibus credi, teneri, doceri et ubique praedicari diligenter studeant. Apud rudem vero plebem difficiliores ac subtiliores quaestiones, quaeque ad aedificationem non faciunt, et ex quibus plerumque nulla fit pietatis accessio, a popularibus concionibus secludantur. Incerta item, vel quae specie falsi laborant, evulgari ac tractari non permittant. Cat. Rom. P. I, c. 6, q. 3: Praeterea est purgatorius ignis, quo piorum animae ad definitum tempus cruciatae expiantur, ut eis in aeternam patriam ingressus patere possit, in quam nihil coinquinatum ingreditur.

Die Andeutungen der Heiligen Schrift und der Tradition siehe oben S. 1038 f.

Aug., Enarr. in Ps. 37, n. 3: Dicitur enim, Ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem (1 Cor. 3, 15). Et quia dicitur, salvus erit, contemnitur ille ignis. Ita plane quamvis salvi per ignem, gravior tamen erit ille ignis, quam quidquid potest homo pati in hac vita.

S. Thom. l. c. ad 3: In Purgatorio erit duplex poena. Una damni, in quantum scilicet retardantur a divina visione; alia sensus, secundum quod ab igne corporali punientur, et quantum ad utrumque poena purgatorii minima excedit maximam poenam huius vitae. Quanto enim aliquid magis desideratur, tanto eius absentia est molestior. Et quia affectus, quo desideratur summum bonum post hanc vitam, in animabus sanctis est intensissimus, quia non retardatur affectus mole corporis, et etiam quia terminus fruendi summo bono iam advenisset, nisi aliquid impediret; ideo de tardatione maxime dolent. Similiter etiam cum dolor non sit laesio, sed laesionis sensus, tanto aliquis magis dolet de aliquo laesivo, quanto magis est sensitivum. . . . Et quia totus sensus corporis est ab anima, ideo si in ipsam animam aliquod laesivum agat, de necessitate oportet, quod maxime affligatur. Quod autem anima ab igne corporali patiatur, hoc ad praesens supponimus, . . . et ideo oportet, quod poena purgatorii, quantum ad poenam damni et sensus excedat omnem poenam istius vitae. Vgl. *Less.* l. c. XIII, 17. *Bellarm.* l. c. II, 10—14.

Die innere Pein (der Sehnsucht, der Reue) wird in jenen Seelen durch die gewisse Hoffnung, dereinst zur seligen Anschauung Gottes zu gelangen, in nicht

geringem Maße gemildert werden; zugleich wird diese Hoffnung, nebst der vollkommenen Liebe, welche sie mit Gott vereinigt, ihnen die Kraft verleihen, ihre äußern Leiden mit bereitwilliger Geduld und Ergebenheit zu ertragen. Weil sie ihrer (dereinstigen) Seligkeit durchaus gewiß sind, so werden sie auch von keiner Furcht vor neuen Sünden beherrscht; sie wissen auch, daß sie für immer in der Gnade Gottes befestigt sind.

Bellarm. l. c. II, 14: Nam licet absentia summi boni ex se generet in amante summam tristitiam, tamen in purgatorio mitigatur haec tristitia, et levatur magna ex parte propter certam spem illius boni acquirendi; ista enim certissima spes affert incredibile gaudium, et quo magis propinquat finis illius exsilii, tanto magis gaudium crescit. Recogn. lib. de Purg. (II, 3): Ex hoc loco (1 Ioan. 4, 18) probatur potius eas (animas in purg.) esse perfectas in caritate, quia timent sive horrent poenas illas, propter quas differtur visio Dei, ad quam vehementer anhelant, et ex altera parte libenter tolerant easdem poenas, quia vident per eas se purgari et disponi ad videndum Deum, quem toto corde diligunt. W. Schneider a. a. O. S. 421 ff.

Der Satz, daß die Seelen im Reinigungsorte für immer in der Gnade befestigt und daß sie ihrer Seligkeit gewiß seien, ergibt sich als nothwendige Consequenz aus den beiden kirchlichen Dogmen vom status viae et comprehensionis und vom besondern Gerichte. Derselbe wurde entschieden bestritten von Luther (Prop. 38—40). Einige kirchliche Theologen (z. B. Dionysius Carthusianus) nahmen an, in einzelnen Seelen werde Gott die Ungewißheit bezüglich ihres Gnadenstandes zur Strafe für ihre Sünden bestehen lassen. Vgl. *Bellarm.* l. c. II, 4.

Die Meinung, daß das äußere Strafmittel des Reinigungsortes ein materielles Feuer sei, stützt sich auf die Andeutungen der Heiligen Schrift (1 Kor. 3, 15) und auf die Aussprüche einzelner Väter. Vgl. *Aug.*, Enarr. in Ps. 37, n. 3 (S. 1042). *Greg. M.*, Dial. IV, 39 (S. 1039 f.). *Bellarm.* l. c. II, 11.

Ueber die Art und Weise, wie ein sinnliches Strafmittel auf die Seelen einwirke, vgl. oben S. 1032.

Die Frage über die Dauer des Aufenthaltes der Seelen im Fegfeuer läßt sich ebensowenig aus der Heiligen Schrift oder der Lehre der Kirche beantworten als die Frage nach dem Orte, an welchem sich das letztere befindet. Die mannigfaltigen hierüber aufgestellten Meinungen siehe bei *Bellarm.* l. c. c. 6. *S. Thom.* l. c. ad 2: De loco purgatorii non invenitur aliquid expresse determinatum in Scriptura, nec rationes possunt ad hoc efficaces induci; tamen probabiliter, et secundum quod consonat magis sanctorum dictis, et revelationi factae multis, locus purgatorii est duplex. Unus *secundum legem communem;* et sic locus purgatorii est locus inferior, inferno coniunctus, ita quod idem ignis sit, qui damnatos cruciat in inferno, et qui iustos in purgatorio purgat; quamvis damnati, secundum quod sunt inferiores merito, et loco inferiores ordinandi sunt. Alius est locus purgatorii *secundum dispensationem*, et sic quandoque in diversis locis aliqui puniri leguntur, vel ad vivorum instructionem vel ad mortuorum subventionem, ut viventibus eorum poena innotescens per suffragia Ecclesiae mitigaretur.

4. Da die im Fegfeuer leidenden Seelen sich in statu *termini* befinden, so können sie sich keine neuen Verdienste mehr erwerben. Obwohl sie daher die über sie verhängten Strafen freiwillig und im Stande der Gnade erdulden, so besitzen diese doch nicht den Charakter activer (bezw. verdienstlicher) Genug=

thuungen (satisfactiones; siehe § 121, 5); sie sind vielmehr bloße (passive) Straf- oder Sühneleiden (satispassio), durch welche ein von Gott bestimmtes Maß zeitlicher Sündenstrafen erstanden wird. Die Tilgung der Schuld oder Makel läßlicher Sünden (reatus culpae) geschieht im Reinigungsorte, wie dies auch im diesseitigen Leben möglich ist, kraft der übernatürlichen Acte der vollkommenen Reue und Liebe, welche die leidenden Seelen erwecken.

Die Begründung obiger Sätze ergibt sich aus der Natur der Sache, d. i. aus dem Zusammenhange der hier in Betracht kommenden Glaubenswahrheiten.

S. Thom., De malo q. 7, a. 11 ad 9: Remissio venialis peccati in purgatorio quantum ad poenam est ex parte purgatorii, quia homo patiendo exsolvit, quod debet. Et ita cessat reatus. Sed quantum ad culpam non remittitur per poenam, neque secundum quod actu sustinetur, quia non est meritoria, neque secundum quod recogitatur. Non enim esset motus caritatis, quod aliquis detestaretur peccatum veniale propter poenam, sed magis esset motus timoris servilis vel naturalis. Remittitur ergo in purgatorio veniale quantum ad culpam *virtute gratiae,* non solum secundum quod est in habitu, quia sic compatitur veniale peccatum; sed *prout exit in actum caritatis detestantis veniale peccatum.* Ibid. in c. art.: Oportet dicere, quod venialia remittuntur eis post hanc vitam, etiam quantum ad culpam, eo modo quo remittuntur in hac vita, scilicet per actum caritatis in Deum repugnantem venialibus in hac vita commissis. Quia tamen post hanc vitam non est status merendi, ille dilectionis motus in eis tollit quidem impedimentum venialis culpae, non tamen meretur absolutionem vel diminutionem poenae, sicut in hac vita. Einige Theologen nahmen an, jene Tilgung der läßlichen Sünde (quoad culpam) geschehe bei denjenigen, welche im Stande der Gnade sich befinden, immer im diesseitigen Leben, zum mindesten beim Herannahen des Todes: Sed hoc quidem satis probabile videtur in his, qui cum usu rationis ex hac vita recedunt. Non enim est probabile, quod aliquis in caritate exsistens et cognoscens sibi mortem imminere non moveatur motu caritatis et in Deum et contra omnia peccata, quae fecit, etiam venialia. Et hoc sufficit ad remissionem venialium quantum ad culpam, et fortassis etiam quantum ad poenam, si sit intensa dilectio. Wenn aber jemand im Zustande der Bewußtlosigkeit vom Tode überrascht wird, so sind solche Acte unmöglich, und dann gilt das zuvor über die jenseitige Läuterung Gesagte.

Bezüglich der Frage, ob die abgeschiedene Seele sofort im ersten Augenblicke ihres Reinigungszustandes durch einen Act der Liebe Gottes jene Läuterung empfange oder nach und nach, durch öftere Wiederholung solcher Acte, sind die Theologen verschiedener Meinung. Es ist wohl anzunehmen, daß es damit in den einzelnen Seelen, ihrem sittlichen Zustand bezw. ihrem Gnadenstand entsprechend, sich verschieden verhalten werde. Das Gleiche gilt von den unordentlichen Neigungen und sittlichen Schwächen der Seele, soweit dieselben nicht schon mit der Ablegung des Leibes und der Sinnlichkeit von selbst aufhören. In denjenigen, welche sofort zur himmlischen Seligkeit gelangen, werden sie durch die Vollkommenheit der Liebe Gottes und die Fülle der Gnade beseitigt. Im Reinigungsorte werden sie gleichfalls durch Acte der Liebe getilgt, geschehe dies nun sofort im ersten Momente oder nur allmählich durch öfters wiederholte Tugendacte.

Bellarm. l. c. II, 9: Credibile igitur est omnes istos habitus tolli per primum actum contrarium animae separatae, quem statim a separatione elicit.

Etsi enim hic non possit uno actu destrui habitus contractus per multos actus, tamen ibi poterit, quia actus ille multo vehementior erit; cum anima tunc sit potentior quantum ad actus spirituales, nec habeat fomitem contrarium et resistentem, ut hic habet.

§ 165.

Die Gemeinschaft der Heiligen. Der Heiligencult. Die Fürbitte für die Verstorbenen.

1. Indem die Heilige Schrift die Kirche als den (mystischen) Leib Christi bezeichnet, lehrt sie damit zugleich, daß alle Glieder derselben, wie mit dem Haupte Christus, so auch miteinander durch das gleiche übernatürliche Gnadenleben auf das innigste verbunden sind. Diese zweifache übernatürliche Lebensverbindung wird auch durch die jenseitige Vollendung der Auserwählten nicht aufgehoben, sondern vervollkommnet und verewigt. Die übernatürliche Lebensgemeinschaft, welche hiernach die Glieder der Kirche als solche miteinander verbindet, wird in den kirchlichen Glaubensbekenntnissen die Gemeinschaft der Heiligen, d. i. aller in Christo Erlösten und Geheiligten, genannt. Diese umfaßt demnach ebensowohl die Glieder der streitenden wie die der triumphirenden und der leidenden Kirche. Das höchste wirkende Princip dieser Lebensgemeinschaft ist der Heilige Geist, die nächste Ursache derselben (causa formalis) die heiligmachende Gnade und die Liebe Gottes, worin zugleich die Gnade des Glaubens (bezw. der Anschauung Gottes) eingeschlossen ist. Dazu kommt noch für die Glieder der streitenden Kirche die äußere Gemeinschaft des einen kirchlichen Glaubens und Lebens (Sacramente, Opfer, kirchliche Einheit).

Symb. Apost.: Credo ... Sanctorum communionem. Cat. Rom. P. I, c. 10, q. 21 sqq.; q. 22: In primis igitur fideles docendi sunt hunc articulum esse illius, qui de una sancta Ecclesia catholica antea positus est, veluti explicationem quandam. Unitas enim Spiritus, a quo illa regitur, efficit, ut quidquid in eam collatum est, commune sit. Omnium enim Sacramentorum fructus ad universos fideles pertinet; quibus Sacramentis veluti sacris vinculis Christo connectuntur et copulantur, et maxime omnium Baptismo, quo tamquam ianua in Ecclesiam ingredimur. Ibid. q. 24: At vero tot tantisque muneribus ac bonis divinitus collatis illi fruuntur, qui in caritate vitam christianam degunt iustique et cari Deo sunt. Membra vero mortua (§ 127, 3) ...

Die Erklärung und Begründung obiger Sätze siehe § 110, 2; 113, 1; 129, 4. 5. Wie die Theilnahme an jener „Gemeinschaft der Heiligen" von seiten der Glieder der streitenden Kirche eine sehr verschiedene sein könne, siehe oben § 127, 3.

2. Die „Gemeinschaft der Heiligen" ist ihrem Wesen nach vor allem eine Gemeinschaft, d. i. ein allen Gliedern der Kirche gemeinsamer Besitz der übernatürlichen Gnadengüter, welche der Erlöser am Kreuze für die ganze Menschheit erworben und mit deren Ausspendung er hienieden seine Kirche

betraut hat. Dazu kommt als ein zweites Moment der gemeinsame Besitz der Früchte oder der guten Werke und der Verdienste, welche aus diesen Gnaden des Erlösers in den einzelnen Seelen entspringen, sofern diese zugleich der ganzen Kirche zur Ehre und zum Heile gereichen (der Verdienstschatz der Kirche; siehe S. 904). Endlich besteht dieselbe in einem wechselseitigen Geben und Empfangen von übernatürlichen Gnadengütern oder in einem übernatürlichen geistigen Verkehr, wodurch die Glieder der Kirche ihre Nächstenliebe sowie ihre Liebe zu Gott bethätigen. Dahin gehören zunächst die Fürbitten, welche die Glieder der streitenden Kirche füreinander verrichten, die Verdienste, welche sie füreinander aufopfern, sowie der heilsame Gebrauch der Gnadengaben (Charismen, Aemter), dessen sie sich befleißigen.

Cat. Rom. l. c. q. 23: Sed alia etiam communio in Ecclesia cogitanda est. Quaecumque enim pie sancteque ab uno suscipiuntur, ea ad omnes pertinent, et, ut illis prosint, caritate, quae non quaerit, quae sua sunt (1 Cor. 13, 5), efficitur. Id vero cum s. Ambrosii testimonio comprobatur, qui locum illum Psalmi explanans (In Ps. 118 serm. 8): *Particeps ego sum omnium timentium te,* ita inquit: *Sicut membrum particeps esse dicimus totius corporis, sic coniunctum omnibus timentibus Deum.* Quare Christus eam nobis orandi formam praescripsit, ut diceremus: *Panem nostrum,* non *meum,* ac reliqua eius generis, non nobis tantum, sed omnium saluti et commodis prospicientes. At vero haec bonorum communicatio membrorum humani corporis aptissima similitudine in sacris litteris saepe demonstratur. . . . Ibid. q. 25: Nec vero tantum communia sunt ea dona, quae homines caros Deo ac iustos reddunt; sed gratiae etiam gratis datae, . . . quae dona malis etiam hominibus, non privatae, sed publicae utilitatis causa ad aedificandam Ecclesiam conceduntur.

1 Kor. 12, 12. 13 (§ 127, 4 b). Eph. 2, 13—18 (§ 127, 4 d); 4, 1—4 (§ 127, 4 b); V. 7—10 (§ 111, 2); V. 14—16 (§ 112, 1 b). 1 Kor. 12, 26: Et si quid patitur unum membrum, compatiuntur omnia membra; sive gloriatur unum membrum, congaudent omnia membra. (27) Vos autem estis corpus Christi et membra de membro. Röm. 12, 4: Sicut enim in uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra non eundem actum habent, (5) ita multi unum corpus sumus in Christo, singuli autem, alter alterius, membra. Vgl. V. 6 ff.

S. Thom., Op. 6 (Expos. Symb. Ap.): Sicut in corpore naturali operatio unius membri cedit in bonum totius corporis, ita in corpore spirituali, scilicet Ecclesia. Et quia omnes fideles sunt unum corpus, bonum unius alteri communicatur (Rom. 12, 5). . . . Unde et inter alia credenda, quae tradiderunt Apostoli, est, quod communio bonorum sit in Ecclesia; et hoc est, quod dicitur: Sanctorum communionem. Inter alia vero membra Ecclesiae principale membrum est Christus, qui est caput (Eph. 1, 22); . . . Bonum ergo Christi communicatur omnibus christianis, sicut virtus capitis omnibus membris (siehe oben S. 491), et haec communicatio fit per Sacramenta Ecclesiae, in quibus operatur virtus passionis Christi, quae operatur ad conferendam gratiam in remissionem peccatorum. . . . Sciendum est etiam, quod non solum virtus passionis Christi communicatur nobis, sed etiam meritum vitae Christi, et quidquid boni fecerunt omnes sancti, communicatur in caritate exsistentibus, quia omnes unum sunt (Ps. 118, 63). . . . Et inde est, quod qui in caritate

vivit, particeps est omnis boni, quod fit in toto mundo; sed tamen specialius illi, pro quibus specialius fit aliquod bonum; nam unus potest satisfacere pro alio. . . . Sic ergo per hanc communionem consequimur duo: unum scilicet quod meritum Christi communicatur omnibus, aliud quod bonum unius communicatur alteri.

Zu den oben an letzter Stelle genannten Momenten der „Gemeinschaft der Heiligen" gehören auch die Beziehungen zwischen der streitenden Kirche einerseits und der triumphirenden und der leidenden Kirche anderseits, oder die kirchliche Heiligenverehrung und die Fürbitte für die Verstorbenen. Wegen ihres Zusammenhanges mit der Lehre von der jenseitigen Vollendung sind sie an dieser Stelle näher zu erörtern.

3. Der wechselseitige Verkehr (communio) zwischen der streitenden und der triumphirenden Kirche besteht in der Verehrung (veneratio) und Anrufung (invocatio) der Heiligen von seiten der Gläubigen auf Erden sowie in der Fürsprache (intercessio), welche die Heiligen im Himmel für diese bei Gott einlegen. Jene Verehrung der Heiligen ist von Anfang an in der Kirche üblich gewesen; ebenso findet sich auch von Anfang an die Sitte, sie um ihre Fürbitte anzuflehen, und damit zugleich der Glaube, daß sie bei Gott in wirksamer Weise für die auf Erden Lebenden durch ihr Gebet eintreten (a). Die Verehrung und Anrufung der Heiligen erklärte das zweite Concil zu Nicäa für eine im göttlichen Gesetze begründete Sitte; den Reformatoren gegenüber betonte das Tridentinum als kirchliche Lehre, daß die Heiligen für die auf Erden Lebenden Fürbitten bei Gott einlegen und daß es gut und nützlich sei, die Heiligen anzurufen (b). Diese lehramtlichen Erklärungen beziehen sich auch auf die Verehrung der Bilder und der Reliquien der Heiligen (c).

a) Bezüglich des Schriftbeweises für die Angemessenheit der Heiligenverehrung verweist der Römische Katechismus auf Eccli. K. 44—50 (P. III, c. 2, q. 12. Siehe unten). Die ältesten Zeugnisse für die kirchliche Sitte des Heiligencultus (veneratio et invocatio) bieten die Martyeracten und die Grabinschriften in den Katakomben. So z. B. Mart. s. Ign. 6: „Nur die härtern Bestandtheile seiner heiligen Ueberreste wurden nach Antiochien gebracht und, in Linnen eingehüllt, als ein der Kirche verbliebener Schatz aufbewahrt, welcher wegen der dem Martyrer innewohnenden Gnade von unschätzbarem Werthe ist." Ibid. c. 7: „Nachdem wir dieses also mit großer Freude gesehen, und die Traumgesichte miteinander verglichen hatten, haben wir Gott, den Geber alles Guten, gelobt, den Heiligen selig gepriesen und zeigen euch nun den Tag und die Stunde an, damit wir um die Zeit seines Martyriums uns versammeln und die Gemeinschaft erneuern mit dem Kämpfer und bewährten Blutzeugen Christi." Vgl. Mart. s. Polyc. 17. Bezüglich der Grabinschriften in den Katakomben vgl. Northcote a. a. O. S. 203. M. Wolter a. a. O. S. 12. Kirsch a. a. O. S. 37. 70. Das Zeugniß der kirchlichen Meßliturgien siehe oben S. 998. Ueber die erste Einführung der Feste der Heiligen siehe Hergenröther, Handb. der allg. Kirchengesch. I (3. Aufl.), 283 f. 622 ff. Kraus, Roma sotterr. S. 108. M. Wolter a. a. O. S. 20.

Die heiligen Väter gedenken insbesondere der kirchlichen Verehrung der heiligen Martyrer durch Darbringung des heiligen Opfers, durch die festliche Feier ihres Sterbetages. Vgl. oben S. 953. 998. Dabei wird auch öfters hervorgehoben,

wie die Verehrung der Heiligen von dem Gott allein gebührenden Culte der Anbetung wohl zu unterscheiden sei.

Eine vollständige Erklärung und Rechtfertigung der kirchlichen Sitte gibt *Aug.*, Civ. VIII, 27 (S. 998); C. Faust. XX, 21: Populus autem christianus memorias Martyrum religiosa sollemnitate concelebrat, et ad excitandam imitationem, et ut meritis eorum consocietur atque orationibus adiuvetur: ita tamen ut nulli Martyrum, sed ipsi Deo Martyrum, quamvis in memoriis Martyrum, constituamus altaria. Quis enim antistitum in locis sanctorum corporum assistens altari, aliquando dixit: Offerimus tibi Petre, aut Paule, aut Cypriane? Sed quod offertur, offertur Deo, qui Martyres coronavit, apud memorias eorum, quos coronavit, ut ex ipsorum locorum admonitione maior affectus exsurgat, ad acuendam caritatem et in illos, quos imitari possumus, et in illum, quo adiuvante possumus. Colimus ergo Martyres eo cultu dilectionis et societatis, quo et in hac vita coluntur sancti homines Dei, quorum cor ad talem pro evangelica veritate passionem paratum esse sentimus. Sed illos tanto devotius, quanto securius post certamina superata: quanto etiam fidentiore laude praedicamus iam in vita feliciore victores quam in ista adhuc usque pugnantes. At illo cultu, quae graece λατρεία dicitur, latine uno verbo dici non potest, cum sit quaedam proprie divinitati debita servitus, nec colimus nec colendum docemus, nisi unum Deum. Vgl. oben § 77, 3. v. Lehner, Die Marienverehrung u. s. f. S. 184.

Die den Heiligen erwiesene Verehrung bezieht sich demnach an erster Stelle auf die in ihnen offenbar gewordenen Wirkungen der göttlichen Gnade (Ps. 67, 36); ihr Endzweck (finis *ultimus* et *primarius*) ist die dankbare Verherrlichung Gottes und seiner Gnade. Aus diesem Grunde wird dieselbe ein cultus inferior *relativus* genannt, im Unterschiede von dem Gott selbst direct und um seiner selbst willen gebührenden cultus supremus *absolutus*. Seinem Inhalte nach wird der Heiligencult als cultus *duliae* (bezw. *hyperduliae;* siehe oben § 100, 2) bezeichnet, der Gott allein zukommende Cult der Anbetung als cultus *latriae*.

Das auf die Fürbitte der Heiligen gesetzte Vertrauen gründet sich einerseits auf ihre innige Vereinigung mit Gott oder auf die Liebe und Freundschaft Gottes, deren sie sich erfreuen (siehe oben § 77, 3; 104, 4), anderseits auf ihre Nächstenliebe und ihren Eifer für die Ehre Gottes und das Heil der Seelen, welche, wie alle übrigen Tugenden, in der himmlischen Vollendung den höchsten Grad der Vollkommenheit erlangen. Dem Mittleramte Christi wird durch dieses Vertrauen nicht zu nahe getreten. Denn alle Kraft der Fürbitte der Heiligen führt die Kirche, ebenso wie diese Fürbitte selbst und die Anrufung der Heiligen, auf die Gnade Christi zurück; und nicht die Beseitigung, sondern die Erlangung der Gnade Christi ist der Zweck jener Anrufung.

Cat. Rom. P. III, c. 2, q. 12: Cuius rei quis firmius aut clarius requiret argumentum divinae Scripturae testimonio, quae sanctorum laudes celebrat admirabiliter? Exstant enim quorundam sanctorum divina praeconia (Eccli. c. 44—50). Quorum laudes cum sacris litteris celebrentur, quid est, quod illis singularem honorem non habeant homines? Etsi ob eam causam magis etiam colendi et invocandi sunt, quod pro salute hominum preces assidue faciunt, multaque eorum merito et gratia in nos Deus confert beneficia. Si enim *gaudium est in coelo super uno peccatore poenitentiam agente*, nonne etiam coelestes cives poenitentes adiuvabunt? nonne rogati peccatorum veniam et impetrabunt et conciliabunt nobis Dei gratiam? Ibid. q. 14: Quare si

fatendum est, unum nobis mediatorem propositum Christum Dominum, . . . ex eo tamen nullo modo sequi potest, quo minus ad Sanctorum gratiam confugere liceat. Nam si propterea subsidiis Sanctorum uti non liceat, quod unum patronum habemus Iesum Christum, numquam id commisisset Apostolus, ut se Deo tanto studio fratrum viventium precibus adiuvari vellet; neque enim minus vivorum preces quam eorum, qui in coelis sunt, Sanctorum deprecatio, Christi mediatoris gloriam et dignitatem imminuerent. Ibid. P. IV, c. 6, q. 3: Non enim eodem modo Deum et Sanctos imploramus. Nam precamur Deum, ut ipse vel bona det vel liberet a malis; a Sanctis autem, quia gratiosi sunt apud Deum, petimus, ut nostri patrocinium suscipiant, ut nobis a Deo impetrent ea, quorum indigemus. Ibid. q. 4: Quamquam licet etiam alia quadam ratione petere a Sanctis ipsis, ut nostri misereantur; sunt enim maxime misericordes, itaque possumus precari eos, ut conditionis nostrae miseria permoti, sua nos apud Deum gratia ac deprecatione iuvent. Vgl. oben S. 343. *S. Thom.* 2, 2, q. 83, a. 4. *Petav.,* De Incarn. XV, 5. 6. *Bellarm.,* De Eccl. triumph. I, 11—20. Ueber die Frage, ob und wie die Heiligen von den an sie gerichteten Gebeten Kenntniß erlangen, siehe oben S. 1010.

b) Conc. Nic. II, Sess. 4 (§ 77, 3). Trid. Sess. 25 de invocat. et vener. etc. Sanctor.: Mandat s. Synodus omnibus episcopis et ceteris docendi munus curamque sustinentibus, ut iuxta catholicae et Apostolicae Ecclesiae usum, a primaevis christianae religionis temporibus receptum, sanctorumque Patrum consensionem et sacrorum Conciliorum decreta, imprimis de Sanctorum intercessione, invocatione, reliquiarum honore et legitimo imaginum usu, fideles diligenter instruant, docentes eos *Sanctos una cum Christo regnantes orationes suas pro hominibus Deo offerre; bonum atque utile esse, suppliciter eos invocare;* et *ob beneficia impetranda a Deo per Filium eius Iesum Christum* Dominum nostrum, qui solus noster Redemptor et Salvator est, ad *eorum orationes, opem auxiliumque confugere;* illos vero, qui negant Sanctos aeterna felicitate in coelo fruentes invocandos esse; aut qui asserunt vel illos pro hominibus non orare, vel eorum, ut pro nobis etiam singulis orent, invocationem esse idololatriam, vel pugnare cum verbo Dei adversarique honori unius mediatoris Dei et hominum Iesu Christi, vel stultum esse, in coelo regnantibus voce vel mente supplicare, impie sentire.

c) Ueber die Verehrung der Bilder und der Reliquien der Heiligen siehe Conc. Nic. II (§ 73, 1), Trid. l. c.: Sanctorum quoque martyrum et aliorum cum Christo viventium sancta corpora, quae *viva membra fuerunt Christi* et *templum Spiritus Sancti,* ab ipso ad *aeternam vitam suscitanda* et *glorificanda,* a fidelibus veneranda esse, per quae multa beneficia a Deo hominibus praestantur; ita ut affirmantes, Sanctorum reliquiis venerationem atque honorem non deberi; vel eas aliaque sacra monumenta a fidelibus inutiliter honorari; atque eorum opis impetrandae causa Sanctorum memorias frustra frequentari; omnino damnandos esse, prout iam pridem eos damnavit et nunc etiam damnat Ecclesia. *Imagines* porro Christi, Deiparae Virginis et aliorum Sanctorum, in templis praesertim habendas et retinendas, eisque debitum honorem, et venerationem impertiendam, non quod credatur inesse aliqua in iis divinitas vel virtus, propter quam sint colendae; vel quod ab eis sit aliquid petendum, vel quod fiducia in imaginibus sit figenda; veluti olim fiebat a gentibus, quae in idolis spem suam collocabant; sed *quoniam honos, qui eis exhibetur, refertur ad prototypa, quae illae repraesentant;* ita

ut per imagines, quas osculamur, et coram quibus caput aperimus et procumbimus, Christum adoremus et Sanctos, quorum illae similitudinem gerunt, veneremur. Id quod Conciliorum, praesertim vero secundae Nicaenae Synodi decretis contra imaginum oppugnatores est sancitum. Prop. Syn. Pistor. damn. 69—71. Cat. Rom. P. III, c. 2, q. 11. 15. 23. 24.

Das göttliche Gebot 2 Mos. 20, 4 ff. kann nicht gegen die kirchliche Bilderverehrung geltend gemacht werden. Cat. Rom. l. c. q. 17: Nec vero quis existimet omnino pingendi, fingendi aut sculpendi artem hoc praecepto prohiberi; nam in Scripturis iussu Dei simulacra et imagines effectas legimus, *Cherubim* (3 Reg. 6, 23), *serpentis aenei* (Num. 21, 9). Superest igitur, ut imagines ob eam rem vetitas interpretemur, ne quid simulacris, quasi diis, colendis de vero Dei cultu detraheretur. Vgl. ibid. q. 18—20. *Ioan. Damasc.,* De imaginib. or. 1—3.

Das Geschichtliche über die ersten Anfänge der christlichen Bilder- und Reliquienverehrung siehe Hergenröther a. a. O. I, 288 f. 624 f.; Kraus a. a. O. S. 133. 333. Cl. Lüdtke, Die Bilderverehrung und die bildlichen Darstellungen in den ersten christl. Jahrhunderten. Freiburg 1874. Northcote a. a. O. S. 58. M. Wolter a. a. O. S. 14. 20. Beissel, Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland bis zum Beginn des 13. Jahrh. Freiburg 1890.

Jene Verehrung ist in zweifachem Sinne ein bloßer cultus *relativus* (siehe S. 1048). Die Bilder und Reliquien sind nicht an sich oder um ihrer selbst willen, sondern wegen ihrer idealen (Bilder) oder realen (Reliquien) Beziehung zu den betreffenden Heiligen ein Gegenstand der Verehrung; diese aber werden um Gottes willen verehrt (siehe ebend.).

Die innern Gründe für die Angemessenheit dieser Verehrung sind in der tridentinischen Erklärung angedeutet. Bezüglich der heiligen Reliquien vgl. insbesondere *S. Thom.* 3, q. 25, a. 6: Sicut Augustinus dicit (Civ. I, 13), *si paterna vestis et annulus, ac si quod huiusmodi, tanto carius est posteris, quanto erga parentes est maior affectus; nullo modo ipsa spernenda sunt corpora, quae utique multo familiarius atque coniunctius quam quaelibet indumenta gestamus: haec enim ad ipsam naturam hominis pertinent.* Ex quo patet, quod qui habet affectum ad aliquem, etiam ea, quae de ipso post mortem relinquuntur, veneratur, non solum corpus aut partes corporis eius, sed etiam aliqua exteriora, puta vestes et similia. Manifestum est autem, quod Sanctos Dei in veneratione habere debemus, tamquam membra Christi, Dei filios et amicos et nostros intercessores. Et ideo eorum reliquias qualescumque honore congruo in eorum memoriam venerari debemus et praecipue eorum corpora, quae fuerunt templa et organa Spiritus Sancti in eis habitantis et operantis, et sunt corpori Christi configuranda per gloriosam resurrectionem. Unde et ipse Deus huiusmodi reliquias convenienter honorat, in earum praesentia miracula faciendo. Ibid. ad 2: Corpus illud insensibile non adoramus propter seipsum, sed propter animam, quae fuit ei unita, quae nunc fruitur Deo et propter Deum, cuius fuerunt ministri. Vgl. *Petav.* l. c. c. 7 sqq. *Bellarm.* l. c. II. *Tournely,* De Incarn. q. 13.

Ueber den praktischen Werth der Bilder und der Bilderverehrung für das religiöse Leben siehe Trid. l. c.: Illud vero diligenter doceant Episcopi, per historias mysteriorum nostrae redemptionis, picturis vel aliis similitudinibus expressas, *erudiri et confirmari populum in articulis fidei commemorandis* et assidue recolendis; tum vero ex omnibus sacris imaginibus magnum fructum

percipi; non solum, quia *admonetur populus beneficiorum et munerum, quae a Christo sibi collata sunt,* sed etiam quia *Dei per Sanctos miracula et salutaria exempla* oculis fidelium subiiciuntur, ut pro iis Deo *gratias agant*, ad Sanctorumque *imitationem* vitam moresque suos componant, *excitenturque ad adorandum et diligendum Deum* et *ad pietatem colendam.* Si quis autem his decretis contraria docuerit aut senserit, a. s. Cat. Rom. P. III, c. 2, q. 24.

Ueber die Bedeutung sogen. Gnadenbilder vgl. Oswald, Eschatol. S. 211: „Die religiöse Vorzüglichkeit des einen Bildes vor dem andern kann dogmatisch richtig nicht mit innern, dem Bilde eigenen Rücksichten, sondern nur mit äußern und zufälligen Umständen desselben motivirt werden. Letztere vollständig zu besprechen, ist nicht dieses Ortes. Wenn es aber etwa Gottes unerforschlicher Weisheit gefallen hat, die Stätte, wo ein Bild verehrt wird, durch eine Wunderwirkung zu verherrlichen, so ist damit eine besondere Auszeichnung dieses sogen. Gnadenbildes für unsere Verehrung von oben insinuirt. Das Wunder steht in keinem innern Zusammenhang mit dem Bilde, wir können (was Thomas von Aquin sogar von den Reliquien lehrt; siehe oben) nur sagen, daß es Gott gefallen hat, in praesentia s. imaginis aus Gründen, die sich unserer Einsicht meist entziehen, wenn wir sie auch mitunter errathen, ein Wunder zu wirken. Daß es aber dennoch naturgemäß sei, an einer Stätte und vor einem Gnadenbilde, welche Gott selbst ausgezeichnet hat, eine vorzügliche Andacht und religiöse Erhebung zu fühlen, wird kein unbefangenes Gemüth verkennen.“ Die Bedeutung der „Gnadenbilder“ für das zeitliche und ewige Heil der Menschen dürfte vor allem auch darin zu suchen sein, daß sie vielen den Anlaß bieten zu eifrigen, vertrauensvollen, gemeinsamen Gebeten.

4. Mit denselben Gnadenmitteln, durch welche der Christ das Seelenheil seiner lebenden Mitbrüder zu fördern vermag, kann er auch den im Fegfeuer Leidenden behufs Abkürzung oder gänzlicher Aufhebung ihres Strafzustandes zu Hülfe kommen. Solche Mittel (suffragia im weitern Sinne) sind das Gebet, das heilige Opfer, gute und verdienstliche Werke oder Genugthuungen jeder Art. Sie sind für die leidenden Seelen wirksam entweder in Form der einfachen Fürbitte oder zugleich in Form der stellvertretenden Genugthuung (meritum de congruo). Die Grundlage oder wesentliche Voraussetzung ihrer Wirksamkeit ist in der „Gemeinschaft der Heiligen“ zu suchen, welche auch die Glieder der leidenden Kirche mit denen der streitenden aufs innigste verbindet. Die vornehmste und wirksamste Fürbitte für die Verstorbenen ist die Darbringung des heiligen Meßopfers (S. 966. 1037); ihr steht wohl zunächst die Zuwendung von Ablässen (S. 909), sodann die stellvertretende Satisfaction durch Almosen oder sonstige gute Werke, namentlich durch Bußwerke, welche Gott für die leidenden Seelen aufgeopfert werden, endlich das Gebet (suffragia im engern Sinne).

Auch den leidenden Seelen gehört ohne Zweifel das himmlische Opfer und Gebet des Erlösers selbst als des Hauptes der ganzen Kirche, als des Mittlers der Gnade und des Heiles für alle Auserwählten. Ein Abbild und zugleich ein Theil dieser seiner himmlischen Fürsprache ist das eucharistische Opfer der Kirche, sofern dieses stets auch für alle in Christo Verstorbenen dargebracht wird (S. 972). Mit dem Haupte Christus sind gewiß auch die Glieder der triumphirenden Kirche in dieser Liebesthätigkeit für

die im Reinigungsorte Leidenden vereinigt. Die kirchlichen Gebete bestätigen diese Annahme. Sie empfehlen die Verstorbenen nicht bloß der Gnade Gottes und der Erbarmung des Erlösers, sondern auch der Fürbitte der Heiligen.

Die Begründung obiger Sätze siehe S. 548 ff., 1037 ff.

S. Thom., Suppl. 3, q. 71, a. 2: Caritas, quae est vinculum Ecclesiae membra uniens, non solum ad vivos se extendit, sed etiam ad mortuos, qui in caritate decedunt. Caritas enim, quae est vita animae, sicut anima est vita corporis, non finitur. . . . Similiter etiam mortui in memoriis hominum viventium vivunt. Et ideo intentio viventium ad eos dirigi potest. Et sic suffragia vivorum mortuis dupliciter prosunt sicut et vivis: et propter caritatis unionem et propter intentionem in eos directam. Non tamen sic eis valere credenda sunt vivorum suffragia, ut status eorum mutetur de miseria ad felicitatem vel e converso; sed valent ad diminutionem poenae vel aliquid huiusmodi, quod statum mortui non transmutat. Ibid. a. 6: Poena Purgatorii est in supplementum satisfactionis, quae non fuerat plene in corpore consummata. Et ideo quia, sicut ex dictis patet, . . . opera unius possunt valere alteri ad satisfactionem, sive vivus, sive mortuus fuerit, non est dubium, quin suffragia per vivos facta exsistentibus in purgatorio prosint. Ibid. ad 3: Purgatio animae per poenas purgatorii non est aliud quam expiatio reatus impedientis a perceptione gloriae. Et quia per poenam, quam unus sustinet pro alio, potest reatus alterius expiari, ut dictum est q. 13, a. 2, non est inconveniens, si per unius satisfactionem alius purgetur. Ibid. a. 9: Illa opera praecipue nata sunt mortuis suffragari, quae maxime ad communicationem caritatis pertinent vel ad directionem intentionis in alterum. Ad caritatem autem Sacramentum Eucharistiae praecipue pertinet, cum sit Sacramentum ecclesiasticae unionis, continens illum, in quo tota Ecclesia unitur et consolidatur, scilicet Christum. Unde Eucharistia est quasi quaedam caritatis origo vel vinculum. Sed inter caritatis effectus est praecipuum eleemosynarum opus. Et ideo ista duo ex parte caritatis praecipue mortuis suffragantur, scilicet sacrificium Ecclesiae et eleemosynae. Sed ex parte intentionis directae in mortuos praecipue valet oratio, quia oratio secundum suam rationem non solum dicit respectum ad orantem, sicut et cetera opera, sed directius ad illud, pro quo oratur. Et ideo ista tria ponuntur quasi praecipua mortuorum subsidia; quamvis quaecumque alia bona, quae ex caritate fiunt pro defunctis, eis valere credenda sint.

Aus dem früher über das Verdienst Gesagten (§ 121, 2) geht hervor, warum eine stellvertretende Genugthuung für die Verstorbenen nur von solchen geleistet werden kann, welche sich im Stande der Gnade befinden; bei der einfachen Fürbitte ist diese Bedingung nicht unerläßlich (S. 644). Vgl. *S. Thom.* l. c. a. 3. Bezüglich des heiligen Meßopfers siehe oben S. 969. *Bellarm.*, De Purgat. II, 17.

Gebete, in welchen die Fürbitte der Heiligen für Verstorbene erfleht wird, finden sich schon in den Inschriften der Katakomben. Vgl. Kirsch a. a. O. S. 37 ff. (und die dort verzeichnete Literatur). Vgl. auch *Aug.*, De cura pro mort. ger. 4, 6: Cum itaque recolit animus, ubi sepultum sit carissimi corpus, et occurrit locus nomine Martyris venerabilis, eidem Martyri animam dilectam commendat recordantis et precantis affectus.

Es ist eine wohlbegründete theologische Meinung, daß die Seelen im Fegfeuer auch durch eigenes Gebet Erleichterung und Abkürzung ihrer Strafen von Gott

erlangen können. Vgl. *Bellarm.* l. c. II, 15. *Suar.*, De or. I, 11. Hingegen wird über die Frage, ob sie auch für die Lebenden beten und Gnaden erflehen können, von den Theologen gestritten. Der hl. Thomas erklärt sich gegen diese Annahme; Bellarmin, Suarez u. a. treten für dieselbe ein. Sie meinen, der Zustand jener Seelen schließe nichts ein, was jene Gebete als unmöglich oder als nicht gottgefällig erscheinen lasse.

Vgl. *S. Thom.* 2, 2, q. 83, a. 1 ad 3: Illi, qui sunt in Purgatorio, etsi sint superiores nobis propter impeccabilitatem, sunt tamen inferiores quantum ad poenas, quas patiuntur, et secundum hoc non sunt in statu orandi, sed magis ut oretur pro eis. *Bellarm.* l. c. *Suar.* l. c. Uebrigens, erklärt Bellarmin, erscheine es als überflüssig, sie um ihr Gebet anzugehen, da es nicht wahrscheinlich sei, daß sie von den Gebeten der Lebenden regelmäßig (ordinarie) durch göttliche Offenbarung Kenntniß erlangen. Hingegen meint Suarez (l. c. c. 10, 28): „Orationes nostras non esse incredibile iis manifestari per suos angelos custodes vel per nostros vel per utrosque. Vgl. auch W. Schneider a. a. O. S. 210 ff.

Zweites Kapitel.

Die allgemeine Vollendung.

Erster Artikel.

Die Wiederkunft Christi nebst den sie einleitenden Ereignissen.

§ 166.

Christus, der Vollender aller Dinge. Der Zeitpunkt seiner Wiederkunft.

1. Christus, der Schöpfer und Erlöser, der gottmenschliche Herr und Regierer der Welt, wird auch der Vollender der Dinge sein. Er wird dereinst zum zweitenmal in sichtbarer Erscheinung sich der Welt offenbaren (Parusie Christi), um die allgemeine Vollendung ins Werk zu setzen. Darum wird der „jüngste Tag“ (der Tag, d. i. die Zeit des allgemeinen Gerichtes oder der Tag, an welchem die Vollendung beginnt, oder die letzte Zeit dieses Weltlaufes) in der Heiligen Schrift sein Tag schlechthin genannt; ihm werden ausdrücklich die letzten Gottesoffenbarungen, die allgemeine Auferweckung der Todten, das Weltgericht, die Einführung der ganzen Menschheit in ihre ewigen Zustände zugeschrieben. Diese Offenbarungen bilden einen Theil seiner gottmenschlichen Verherrlichung (§ 111; 112, 1).

Symb. Apost.: Inde venturus est *iudicare vivos et mortuos.* Symb. Nic.-Const.: Et iterum venturus est *cum gloria*, iudicare etc. Symb. Conc. Tolet. XI.: Illic ad dexteram Patris sedens, exspectatur in finem saeculorum iudex omnium vivorum et mortuorum. Inde *cum Sanctis omnibus*

veniet ad faciendum iudicium, reddere unicuique mercedis propriae debitum, prout quisque gesserit incorpore positus sive bonum sive malum. Later. IV, c. 1 u. ſ. f.

Matth. 24, 3: Sedente autem eo super montem Oliveti, accesserunt ad eum discipuli secreto, dicentes: Dic nobis, quando haec erunt? et quod signum adventus tui (τῆς σῆς παρουσίας) et consummationis saeculi? Luc. 17, 26: Et sicut factum est in diebus Noë, ita erit et in diebus Filii hominis. V. 30: Secundum haec erit, qua die Filius hominis revelabitur. Apg. 1, 11. 1 Theſſ. 5, 2: Ipsi enim diligenter scitis, quia dies Domini, sicut fur in nocte, ita veniet. 2 Petr. 3, 10.

Als ein Moment der Verherrlichung Chriſti wird ſeine Wiederkunft bezeichnet Matth. 25, 31 (ſiehe unten S. 1064). Hebr. 1, 6. Tit. 2, 13 (S. 436). 2 Tim. 4, 1: Testificor coram Deo et Iesu Christo, qui iudicaturus est vivos et mortuos per adventum ipsius et regnum eius. . . .

Den Mittelpunkt der Offenbarungen und Thätigkeiten des wiedererſcheinenden Erlöſers bildet, gemäß den Andeutungen der Heiligen Schrift und der Kirchenlehre, das allgemeine Gericht.

Aug., Civ. XXII, 1, 2: Quod ergo in confessione ac professione tenet omnis Ecclesia Dei veri, Christum de coelo esse venturum ad vivos ac mortuos iudicandos, hunc divini iudicii ultimum diem dicimus, id est, *novissimum tempus*. Nam per quot dies hoc iudicium tendatur, incertum est; sed Scripturarum more sanctarum diem poni solere pro tempore, nemo, qui illas litteras quamlibet negligenter legerit, nescit. Serm. 205, 8 (§ 111, I).

Mit Rückſicht ſowohl auf die Menſchheit als auf den Erlöſer ſelbſt erſcheint es als congruent, daß dieſer der Träger dieſer letzten Offenbarungen Gottes, daß er insbeſondere auch der Weltrichter ſei. Dieſe Würde hat er ſich auch durch ſeine Erniedrigung verdient.

S. Thom. 3, q. 59, a. 2 (Chriſtus iſt auch ſeiner menſchlichen Natur nach das Haupt der ganzen Kirche, und ihm hat Gott alles unterworfen. Auch die richterliche Gewalt gebührt ihm aus drei Gründen): Primo quidem propter convenientiam et affinitatem ipsius ad homines; sicut enim Deus per causas medias, tamquam propinquiores effectibus, operatur, ita iudicat per hominem Christum homines, ut sit suavius iudicium hominibus (Hebr. 4, 15). . . . Secundo quia in finali iudicio . . . erit resurrectio corporum mortuorum, quae suscitabit Deus per Filium hominis; sicut per eundem Christum suscitat animas, in quantum est Filius Dei. Tertio quia, ut Augustinus dicit (Serm. 127, 7. 10), *rectum erat, ut iudicandi viderent iudicem. Iudicandi autem erant boni et mali. Restabat ergo, ut in iudicio forma servi et bonis et malis ostenderetur, forma Dei sòlis bonis servaretur.* Ibid. ad 2: Solius Dei est sui participatione animas beatas facere; sed adducere homines ad beatitudinem convenit Christo, in quantum est caput et auctor salutis eorum, secundum illud Hebr. 2, 10. Ibid. a. 3: Iudiciaria potestas homini Christo competit et propter divinam personam et propter capitis dignitatem et propter plenitudinem gratiae habitualis; et tamen etiam ex merito eam obtinuit, ut scilicet secundum Dei iustitiam iudex esset, qui pro Dei iustitia pugnavit et vicit et iniuste iudicatus est. Unde ipse dicit Apoc. 3, 21: *Ego vici et sedi in throno Patris mei.* In throno autem intelligitur iudiciaria potestas, secundum illud Ps. 9, 5: *Sedisti super thronum, qui iudicas iustitiam.* Vgl. Suppl. 3, q. 90, a. 1. 2.

2. Der Zeitpunkt der Wiederkunft Christi ist ebenso wie die erste „Fülle der Zeiten“ und der ganze Weltplan ewig in Gottes Rathschlüssen festgestellt. Die Menschheit soll indes keine nähere Offenbarung darüber empfangen. Der Erlöser lehnte es ausdrücklich ab, ihr eine solche zu geben. Die heiligen Väter betonen, daß auch aus den Andeutungen der Heiligen Schrift über die Zeichen des Weltendes nichts Bestimmtes über jenen Zeitpunkt erschlossen werden könne, und daß Gottes Liebe mit Rücksicht auf das Heil der Menschen jene Ungewißheit allzeit wolle bestehen lassen.

1 Tim. 6, 13: Praecipio tibi coram Deo . . . (14) ut serves mandatum sine macula, irreprehensibile usque in adventum Domini nostri Iesu Christi, (15) quem (adventum) suis temporibus (καιροῖς ἰδίοις) ostendet beatus et solus potens, Rex regum et Dominus dominantium. Vgl. oben S. 424. Marc. 13, 32 (S. 485). Apg. 1, 7: Dixit autem eis: Non est vestrum nosse tempora vel momenta, quae Pater posuit in sua potestate. Ueber den providentiellen Zweck dieser Ungewißheit siehe Matth. 24, 42: Vigilate ergo, quia nescitis, qua hora Dominus vester venturus sit. 1 Theff. 5, 6: Igitur non dormiamus sicut et ceteri, sed vigilemus et sobrii simus. Vgl. oben S. 986.

Auch der hl. Paulus hat (ebenso wie die übrigen Apostel) nirgendwo in seinen Briefen eine bestimmte Zeitangabe in Bezug auf die Parusie Christi ausgesprochen; er erklärt vielmehr ausdrücklich, daß ihr Zeitpunkt völlig ungewiß sei. Anderseits redet er öfters von der Möglichkeit eines baldigen Eintretens derselben. Darin lag weder ein Irrthum noch ein Widerspruch mit seinen sonstigen Aeußerungen (wie rationalistische Exegeten behaupteten). Vgl. 1 Theff. 5, 2 (n. 1). Die scheinbar bestimmte Zeitangabe 1 Theff. 4, 16 (Deinde nos, qui vivimus, qui relinquimur, simul rapiemur cum illis in nubibus obviam Christo in aëra, et sic semper cum Christo erimus) erklärt der Apostel selbst sofort 5, 1 ff. Auch hier wollte er nur hypothetisch den Fall als einen möglichen erörtern, daß er mit seinen Lesern die Parusie noch erleben werde, um einen diesen Fall betreffenden Irrthum der letztern zu berichtigen. Vgl. ebd. 4, 14. Andere Erklärer nehmen an, der Apostel stelle sich zum Behufe seiner Belehrung figürlich auf den Standpunkt der bei der Parusie noch lebenden Gläubigen; das „wir“ (V. 16) sei im communicativen Sinne aufzufassen. Vgl. Simar, Die Theol. des hl. Paulus (2. Aufl.) S. 258. Noch eine andere Erklärung siehe bei Atzberger a. a. O. S. 331: „Die ganze Menschheit zerfällt ihm auf seinem Standpunkte (indem er die erste und die zweite Ankunft Christi in **einem** prophetischen Bilde schaut) in zwei Hälften, in solche, welche bei der zweiten Ankunft des Herrn bereits gestorben sind, und in solche, welche alsdann noch leben werden, und bezüglich beider schaut er die bei jener Ankunft eintretenden Ereignisse. Daß der Apostel von den alsdann noch Lebenden in der ersten Person der Mehrzahl spricht, also sich selbst grammatisch in ihre Zahl einschließt, hat seinen Grund darin, daß er, als er jene Prophetie aussprach, noch unter den Lebenden war, also sich selbst unter den Lebenden schaute, wenn er die zweite Parusie prophetisch sich vergegenwärtigte. Daß er bei dem wirklichen Eintreten der geschauten Prophetie thatsächlich noch unter den Lebenden sein werde, behauptet der Apostel keineswegs; er lehrt nur, was mit den Gläubigen, insoweit sie alsdann noch leben werden, geschehen wird, was also auch mit ihm geschehen würde, wenn er, wie jetzt bei der Vergegenwärtigung, so dereinst bei der Erfüllung der Prophetie noch unter den Lebenden wäre.“

Aug., Ep. 197 (al. 78), 1: De Salvatoris adventu, qui exspectatur in fine, tempora dinumerare non audeo; nec aliquem prophetam de hac re numerum annorum existimo praefiniisse; sed illud potius praevalere, quod ipse Dominus ait (Act. 1, 7).... Gewisse „Zeichen" hat der Herr angegeben, welche allerdings erfüllt sein müssen, bevor das Weltende eintreten wird; so z. B. die Predigt des Evangeliums bei allen Völkern der Erde. Indes ist der Zeitpunkt dieser Erfüllung wiederum ungewiß; auch ist es uns unbekannt, wie bald nach Erfüllung derselben das Weltende sein wird. Ibid. n. 4: Unde si iam nobis certissime nuntiatum fuisset in omnibus gentibus Evangelium praedicari, nec sic possemus dicere, quantum temporis remaneret usque in finem; sed magis magisque iam propinquare merito diceremus. Ep. 199 (al. 80), 2: Gott wollte, daß der Tag des Weltendes uns unbekannt sei, damit wir immer bereit wären. Wer das nicht beachtet, den wird der „Tag des Herrn" wie ein Dieb in der Nacht überraschen (Quod unusquisque debet etiam de die huius vitae suae novissimo formidare. In quo enim quemque invenerit suus novissimus dies, in hoc eum comprehendet mundi novissimus dies; quoniam qualis in die isto quisque moritur, talis in die illo iudicabitur). Ibid. n. 25. 26: Die „Zeichen" seiner Ankunft, welche Christus den Aposteln offenbarte (Matth. 24, 15. Luc. 21, 20. Marc. 13, 14) beziehen sich theils auf die Zerstörung Jerusalems, theils auf seine fortdauernde geistige Ankunft in der Kirche und durch dieselbe, theils auf das Ende der Zeiten. Sowohl ihre Sonderung als auch ihre Auslegung im einzelnen ist sehr schwierig. Für das bestimmteste Zeichen hält Augustinus die Predigt des Evangeliums bei allen Völkern (n. 46 sqq. Siehe unten § 167, 2). Davon sei es aber noch weit entfernt.

Bei andern Vätern finden sich vielfach bestimmtere, auf jene „Zeichen" sich stützende Angaben über die unmittelbare Nähe des Weltendes, welche thatsächlich als irrige (bloß subjective Meinungen) erwiesen wurden.

Suar., In 3 disp. 53: Sancti autem ita locuti sunt, vel quia mala praesentia semper videntur maiora, vel quia vehementius aut ipsi timebant aut timorem immittere peccatoribus cupiebant, et semper vere dicere poterant, iudicium Domini magis ac magis appropinquare; vel certe more Scripturae loquebantur, considerando totum huius vitae tempus ut brevissimam moram aeternitati comparatum. Vel si aliqui fortasse ita simpliciter existimarunt, non satis experti fecerant vel non animadverterant, eadem signa, quae ipsos movebant, multis ante saeculis eodem modo contigisse. Vgl. § 167, 3.

Auch in den spätern Jahrhunderten hat es niemals an Versuchen gefehlt, die Zeit des Weltendes näher zu bestimmen oder zu weissagen. In der neuern und neuesten Zeit wurde die Parusie Christi von Irvingianern, Mormonen und andern schwärmerischen Secten, meist im Zusammenhange mit chiliastischen Hoffnungen, als ganz nahe bevorstehend betrachtet. Vgl. Döllinger, Christenth. u. Kirche S. 440. Jörg, Gesch. des Protestantismus in seiner neuesten Entwicklung II (Freib. 1858), 94. Hagenbach a. a. O. S. 738.

§ 167.

Die der Wiederkunft Christi voraufgehenden Ereignisse oder die Zeichen des Weltendes. Der Antichrist.

1. Wie schwierig es sei, die hier in Betracht kommenden Aussprüche der Offenbarung zu deuten, ja daß eine völlig sichere und nach allen Seiten be-

friedigende Auslegung derselben nicht möglich sei, wurde bereits vom hl. Augustinus hervorgehoben (siehe S. 1056). Die Geschichte der Auslegung jener Schriftstellen beweist das Gleiche. Dies gilt insbesondere auch von der eschatologischen Rede des Erlösers selbst (Matth. K. 24), welche die Zerstörung Jerusalems und das Weltende in einem großen Bilde zusammenfaßt, ohne bestimmte Sonderung der das eine oder das andere Ereigniß betreffenden Züge. Als die relativ bestimmtesten „Zeichen" treten aus allen prophetischen Andeutungen der Heiligen Schrift hervor die alle Völker der Erde umfassende universale Predigt des Evangeliums, die Bekehrung des jüdischen Volkes, das Auftreten des Antichrist und ein damit verbundener großer Abfall vom Christenthum.

Aug., Ep. 197. 199 (S. 1056). *S. Thom.*, Suppl. 3, q. 73, a. 1: Christus ad iudicandum veniens in forma gloriosa apparebit propter auctoritatem, quae iudici debetur. Ad dignitatem autem iudiciariae potestatis pertinet habere aliqua indicia, quae ad reverentiam et subiectionem inducant. Et ideo adventum Christi ad iudicium venientis multa signa praecedent, ut corda hominum in subiectionem venturi iudicis adducantur et ad iudicium praeparentur, huiusmodi signis praemoniti. Quae autem sint ista signa, de facili sciri non potest (folgen die von Augustinus a. a. O. hervorgehobenen Gedanken).

Cat. Rom. P. I, c. 8, q. 7: Sed tria haec praecipua signa iudicium antecessura esse sacrae litterae declarant: *praedicationem Evangelii* per universum orbem, *discessionem, Antichristum.*

2. Die Predigt des Evangeliums bei allen Völkern der Erde wird vom Erlöser selbst und vom hl. Paulus als ein vor dem Weltende zu erwartendes Moment des göttlichen Weltplanes bezeichnet (a). In einem innern und äußern Zusammenhange mit demselben steht nach den Andeutungen des Apostels die dereinst zu erwartende Bekehrung des jüdischen Volkes, welche auch schon im Alten Bunde geweissagt wurde (b).

a) Matth. 24, 14: Et praedicabitur hoc Evangelium regni in universo orbe, in testimonium omnibus gentibus; et tunc veniet consummatio. Vgl. ebd. 28, 18—20 (§ 128, 2). Apg. 1, 8 sowie die Bemerkung *Aug.*, Ep. 197, 4 (S. 1056). Ueber den Sinn jener Weissagung siehe Ep. 199, 48: In quibus ergo gentibus nondum est Ecclesia, oportet ut sit, *non ut omnes, qui ibi fuerint, credant;* omnes enim *gentes* promissae sunt, non omnes *homines* omnium gentium. Non enim omnium est fides. Credit itaque omnis gens in omnibus, qui electi sunt ante constitutionem mundi, in ceteris non credit et credentes odit. Quomodo enim et illud implebitur: *Eritis odio omnibus gentibus propter nomen meum* (Matth. 24, 9), nisi in omnibus gentibus sint et qui oderint et quos oderint?

Daß die ganze Menschheit das Christenthum wirklich annehmen werde, folgt auch nicht aus Joh. 10, 16 (Et alias oves habeo, quae non sunt ex hoc ovili; et illas oportet me adducere, et vocem meam audient, et fiet unum ovile et unus pastor). Nicht von der universalen Ausbreitung der Kirche, sondern von ihrer Einheit, sofern sie für Juden und Heiden gleicherweise bestimmt ist, redet hier der Erlöser. Vgl. *Maldonat,* Comm. i. h. l.: Fore ut ante mundi consummationem omnes simul Iudaei et gentes christiani fiant, itaque unum sit ovile et unus

pastor, error est ex hoc loco natus pessimo interprete vulgo. Nec enim sensus est, omnes esse in Christum credituros et venturos ad Ecclesiam, sed inter eos, qui ex Iudaeis, et eos, qui ex gentilibus credituri sunt, nullum fore discrimen; rumpendam esse maceriem (Eph. 2, 14), quae ante eos duos populos dividebat, Christum lapidem angularem, ut Augustinus interpretatur, futurum esse. Quod non ante finem mundi faciendum exspectatur, sed iam factum cernitur. Vgl. oben § 127, 2. *Aug.*, In Ioan. tr. 47, n. 4. 5.

b) Os. 3, 4: Quia dies multos sedebunt filii Israël sine rege et sine principe et sine sacrificio et sine altari et sine ephod et sine teraphim (kann sich nur auf den gegenwärtigen Zustand Israels beziehen). (5) Et post haec revertentur filii Israël et quaerent Dominum Deum suum et David regem suum, et pavebunt ad Dominum et ad bonum eius in novissimo dierum. Röm. 11, 25: Nolo enim vos ignorare, fratres, mysterium hoc (ut non sitis vobis ipsis sapientes), quia caecitas ex parte contigit in Israël, donec plenitudo gentium intraret, (26) et sic omnis Israël salvus fieret, sicut scriptum est: Veniet ex Sion, qui eripiat et avertat impietatem a Iacob. (27) Et hoc illis a me testamentum, cum abstulero peccata eorum (Is. 59, 20). (28) Secundum Evangelium quidem, inimici propter vos; secundum electionem autem, carissimi propter patres. (29) Sine poenitentia enim sunt dona et vocatio Dei. (30) Sicut enim aliquando et vos non credidistis Deo, nunc autem misericordiam consecuti estis propter incredulitatem illorum, (31) ita et isti nunc non crediderunt in vestram misericordiam, ut et ipsi misericordiam consequantur. (32) Conclusit enim Deus omnia in incredulitate, ut omnium misereatur. Vgl. ebd. V. 15: Si enim amissio eorum reconciliatio est mundi, quae assumptio, nisi vita ex mortuis? V. 1: Dico ergo: Numquid Deus repulit populum suum? Absit.

Gott hat das von ihm „auserwählte" Volk nicht verstoßen, lehrt der Apostel (Röm. K. 11); nicht in diesem Sinne ist es zu verstehen, daß die Kirche unter den Heiden nunmehr die größte Ausbreitung findet. Ein Theil der Juden hat ja thatsächlich das Heil in Christo erlangt, während die übrigen sich selbst durch ihre Verstocktheit davon ausgeschlossen haben (V. 1—10). Aber auch ihr Fall ist kein hoffnungsloser. Wie derselbe die gute Folge gehabt hat, daß die Heiden früher und in größerer Zahl in die Kirche eingingen, so sollen hinwieder jene durch das Beispiel der gläubigen Heiden für die Wahrheit gewonnen werden (V. 12—15). Jene Hoffnung auf die dereinstige Errettung des jüdischen Volkes gründet sich auf die ursprüngliche Auserwählung und Bevorzugung desselben. Es ist in den Erzvätern Gottes geheiligtes Eigenthum geworden, einem edeln Oelbaume vergleichbar, auf den nun die Heiden (in der Kirche Christi) wie Zweige eines wilden Oelbaumes aufgepfropft worden sind, um an den Segnungen der Erlösung theilzunehmen (V. 16—25). Zuletzt, so weissagt der Apostel, wenn das Evangelium allen Nationen der Erde gepredigt worden ist, wird auch das jüdische Volk in die Kirche eintreten (V. 25—26). So wird der Erlöser auch von Jakob, d. i. von der Nachkommenschaft jenes Patriarchen, die Gottlosigkeit des Unglaubens hinwegnehmen, damit die Weissagung bei Is. 59, 20 sich erfülle und durch Hinwegnahme der Sünden des jüdischen Volkes der Bund sich wirksam vollziehe, den Gott mit demselben geschlossen hat (V. 26. 27). Vgl. Luc. 21, 24: Et cadent in ore gladii et captivi ducentur in omnes gentes, et Ierusalem calcabitur a gentibus, donec impleantur tempora nationum (καιροὶ ἐθνῶν). Zu ‚*omnis* Israël' (Röm. 11, 26) vgl. *Estius*, Comm. i. h. l.: Sicut plenitudo gentium hoc loco non significat omnes gentiles sine excep-

tione, ita nec plenitudo Iudaeorum omnes sine exceptione Iudaeos, sed ex eis quam plurimos. Vgl. *Iust. M.*, Dial. c. Tryph. 49. *Hier.*, In Os. 3, 3; Hab. 3, 17.

Mit dieser Bekehrung des jüdischen Volkes bringt eine alte kirchliche Ueberlieferung die zu erwartende Wiederkunft des Henoch und des Elias in Verbindung. Dieser wird dem jüdischen Volke, jener den Heiden das Evangelium predigen. Vgl. oben S. 987.

Aug., Civ. XX, 20 (mit Berufung auf Mal. 4, 5. 6; siehe S. 987): Per hunc Eliam, magnum mirabilemque prophetam, exposita sibi lege, ultimo tempore ante iudicium, Iudaeos in Christum verum, id est, in Christum nostrum credituros, celeberrimum est in sermonibus cordibusque fidelium. Ipse quippe ante adventum Iudicis Salvatoris non immerito speratur esse venturus, quia etiam nunc vivere non immerito creditur. Curru namque igneo raptus est de rebus humanis, quod evidentissime Sancta Scriptura testatur. Cum venerit ergo exponendo legem spiritualiter, quam nunc Iudaei carnaliter sapiunt, *convertet cor patris ad filium,* id est, cor patrum ad filios. . . . Et est sensus, ut etiam filii sic intelligant legem, id est, Iudaei, quemadmodum patres eam intellexerunt, id est, prophetae; in quibus erat et ipse Moyses. Sic enim cor patrum convertetur ad filios, cum intelligentia patrum perducetur ad intelligentiam filiorum; et *cor filiorum ad patres eorum,* dum in id, quod senserunt illi, consentient et isti. Vgl. Matth. 17, 10 ff.

3. Vor dem Weltende wird ein weit um sich greifender radicaler Abfall vom christlichen Glauben und Leben (discessio, *ἀποστασία*) stattfinden, veranlaßt durch Irrlehrer und falsche Propheten (a), vor allem aber durch das Auftreten und Wirken des Antichrist oder des „Menschen der Sünde". Es ist bei diesem Namen, gemäß den bestimmten Andeutungen der Heiligen Schrift und der allgemeinen Auffassung der kirchlichen Erklärer, an eine individuelle menschliche Persönlichkeit zu denken, über deren Herkunft und äußere Lebensschicksale die Offenbarung uns freilich keinerlei nähere Belehrung bietet. Der Antichrist findet diejenigen, welche ihm anhangen werden, bereits in hervorragendem Maße in Unglauben und Sünde verstrickt, so daß die Zulassung der antichristlichen Verführung und Irreleitung als ein von Gott über sie verhängtes Strafgericht erscheint. Diese letzte große Glaubensprüfung soll nach Gottes Rathschlüssen das Endgericht vorbereiten und demselben als Grundlage dienen. Der Erlöser wird durch sein Erscheinen dem Wirken des Antichrist ein Ziel setzen; er wird die Lügenhaftigkeit desselben durch die Offenbarung seiner gottmenschlichen Würde aufdecken, ihn selbst aber durch einen Wink seiner Allmacht tödten (b).

a) Matth. 24, 4: Et respondens Iesus dixit eis: Videte, ne quis vos seducat; (5) multi enim venient in nomine meo, dicentes: Ego sum Christus, et multos seducent. Ebd. V. 9: Tunc tradent vos in tribulationem et occident vos et eritis odio omnibus gentibus propter nomen meum. (10) Et tunc scandalizabuntur multi et invicem tradent et odio habebunt invicem. (11) Et multi pseudoprophetae surgent et seducent multos. (12) Et quoniam abundavit iniquitas, refrigescet caritas multorum; (16) qui autem perseveraverit usque in finem, hic salvus erit. Vgl. ebd. V. 37 ff. 2 Theß. 2, 3 (siehe S. 1060). Cat. Rom. l. c. (n. 1).

Wie die „Verbreitung des Christenthums unter allen Völkern" vor dem Weltende (S. 1057) nicht so zu verstehen ist, als ob alle einzelnen Individuen den Glauben annehmen würden, so ist auch wohl bei diesem „Abfall" an eine Lossagung ganzer Völker als solcher von den Grundsätzen des christlichen Glaubens, an eine Verdrängung des Christenthums aus dem öffentlichen, gesellschaftlichen und politischen Leben zu denken, womit selbstverständlich der Abfall vieler einzelner, aber nicht aller Glieder jener Nationen gegeben sein wird.

b) 1 Joh. 2, 18: Filioli! novissima hora est (d. i. die letzte Weltperiode in Bezug auf die Offenbarung Gottes und die Entwicklung des sittlich-religiösen Lebens der Menschheit. Vgl. Hebr. 9, 26. *Estius,* In 1 Ioan. 2, 18); et sicut audistis, quia antichristus (ὁ ἀντίχριστος) venit; et nunc antichristi multi facti sunt; unde scimus, quia novissima hora est. Ebd. V. 22: Quis est mendax (ὁ ψεύστης), nisi is, qui negat, quoniam Iesus est Christus? Hic est antichristus, qui negat Patrem et Filium. Ebd. 4, 1: Carissimi! nolite omni spiritui credere, sed probate spiritus, si ex Deo sint; quoniam multi pseudoprophetae exierunt in mundum. (2) In hoc cognoscitur spiritus Dei; omnis spiritus, qui confitetur Iesum Christum in carne venisse, ex Deo est. (3) Et omnis spiritus, qui solvit Iesum, ex Deo non est. Et hic est antichristus, de quo audistis, quoniam venit (ἔρχεται) et nunc iam in mundo est. 2 Joh. V. 7. Wenn hier von einer Mehrheit von Antichristen die Rede ist, so wird dieser Ausdruck durch die Gegenüberstellung des einen, im prägnanten Sinne so genannten Antichrist (ὁ ἀντίχριστος), der noch kommen soll, und der vielen, die schon in der Welt sind, genügend erklärt. Die „vielen" sind die vom Apostel klar bezeichneten Irrlehrer (Judaisten, Doketen), welche das Geheimniß der Menschwerdung des Sohnes Gottes leugneten. Sie erscheinen vermöge dieses fundamentalen Gegensatzes zu Christus als Geistesverwandte und Vorbilder des zukünftigen Antichrist, in welchem der Geist jener Irrlehrer seine letzte und höchste Offenbarung finden wird. Es ist dies derselbe Gedanke, der 2 Thess. 2, 7 (siehe unten) mit den Worten ausgedrückt wird: „Das Geheimniß der Gesetzlosigkeit oder der Sünde ist (jetzt) schon wirksam." Vgl. Henle, Der Evangelist Johannes und die Antichristen seiner Zeit. München 1884.

Als sachliche Parallele zu diesen johanneischen Aussprüchen hat die kirchliche Auslegung stets die paulinische Weissagung über den Menschen der Sünde (2 Thess. 2, 3 ff.) betrachtet. Mißverstandene Aeußerungen des Apostels (1 Thess. 4, 15 ff.) sowie die Vorspiegelungen frecher Betrüger (2 Thess. 2, 2. 3) hatten bei den Christen zu Thessalonich die Meinung erweckt, die Wiederkunft Christi mit den Schrecknissen des Weltgerichtes und Weltendes sei in der nächsten Zeit zu erwarten. Der dadurch entstandenen Aufregung und Verwirrung der Gemüther will der Apostel durch seinen zweiten Brief entgegenwirken. Er erklärt zu diesem Zwecke ausdrücklich, jene Wiederkunft Christi könne unmöglich in der allernächsten Zukunft erfolgen; denn es müßten zuvor gewisse, in dem göttlichen Weltplane vorgesehene Ereignisse eintreten: die Apostasie und das gottfeindliche Wirken des Menschen der Sünde.

2 Thess. 2, 3: Ne quis vos seducat (ἐξαπατήσῃ) ullo modo (vgl. V. 2: quasi instet dies Domini); quoniam nisi venerit discessio (ἡ ἀποστασία) primum et revelatus fuerit homo peccati, filius perditionis, (4) qui adversatur et extollitur super omne, quod dicitur Deus, aut quod colitur; ita ut in templo Dei sedeat, ostendens se, tamquam sit Deus. (5) Non retinetis, quod cum adhuc essem apud vos, haec dicebam vobis? (6) Et nunc quid detineat (καὶ νῦν τὸ κατέχον) scitis, ut reveletur in suo tempore. (7) Nam mysterium

iam operatur iniquitatis, tantum ut qui tenet nunc, teneat, donec de medio fiat (μόνον ὁ κατέχων ἄρτι ἕως ἐκ μέσου γένηται). (8) Et tunc revelabitur ille iniquus, quem Dominus Iesus interficiet spiritu oris sui et destruet illustratione adventus sui eum. (9) Cuius est adventus secundum operationem satanae, in omni virtute et signis et prodigiis mendacibus, (10) et in omni seductione iniquitatis iis, qui pereunt; eo quod caritatem veritatis non receperunt, ut salvi fierent. Ideo mittet illis Deus operationem erroris, ut (εἰς τὸ πιστεῦσαι αὐτούς) credant mendacio; (11) ut (ἵνα) iudicentur omnes, qui non crediderunt veritati, sed consenserunt iniquitati. Vgl. Apok. K. 13. 17.

Den Geist und das Wirken des Antichrist bezeichnet der Apostel hiernach als die vollendetste, bis zur Selbstvergötterung gesteigerte Empörung wider Gott und die christliche Heilsordnung (V. 4). Die Sünde ist sein eigenstes Lebenselement; darum heißt er der Mensch der Sünde, der Gesetzlose oder der Widersacher, der Sohn des Verderbens (V. 3. 4), welcher nicht bloß für seine Person der ewigen Verdammniß durch seine Sündhaftigkeit verfallen ist, sondern auch viele andere durch die Künste der Verführung in das gleiche Unheil verstricken wird (V. 9—11). Er wird sich in diabolischem Stolze „über alles erheben, was Gott oder ein Heiligthum heißt (d. h. über denjenigen, welchen die erlöste Menschheit als ihren Gott verehrt, und über alles, was ihr heilig ist), so daß er sogar in den Tempel Gottes sich setzt, indem er sich als Gott proclamirt“ (V. 4), d. i. göttliche Ehre für sich beansprucht (vgl. das ähnliche Bild des gottlosen syrischen Königs Antiochus, Dan. 11, 36. 37). Mit Hülfe des Teufels (V. 9) wird der Antichrist mancherlei vorgebliche Wunder wirken. Der Apostel nennt sie „Lügenwunder“, weil sie bloße Blendwerke sein werden und nur Täuschung und Irreleitung der Menschen bezwecken (*Aug.*, Civ. XX, 19, 4. *Bellarm.*, De Rom. Pontif. III, 15). Sein Erscheinen wird ferner verbunden sein mit „jeglichem Truge der Ungerechtigkeit“ (V. 10); er wird durch seine Irrlehren diejenigen zum Unglauben und zur Sünde verführen (V. 11), welche durch ihre eigene Schuld für diese Verführung empfänglich geworden sind, indem sie der Liebe zur Wahrheit und damit zugleich der heilbringenden Wahrheit selbst und der Gnade Gottes ihr Herz verschlossen. Zur Strafe für ihren hartnäckigen Unglauben läßt Gott es zu, daß sie Opfer der satanisch-antichristlichen Irreleitung werden (Matth. 24, 24). So erscheint diese letzte große Glaubensprüfung als Einleitung und Grundlage des Weltgerichtes (V. 10. 11).

Iren., Adv. haer. V, 28, 1. 2. *Aug.*, Civ. XX, 19, 4: Alius ergo sic, alius autem sic Apostoli obscura verba coniectant; quod tamen eum dixisse non dubium est, non veniet ad vivos et mortuos iudicandos Christus, nisi prius venerit ad seducendos in anima mortuos adversarius eius Antichristus; quamvis ad occultum iam iudicium Dei pertineat, quod ab illo seducentur. . . . Seducentur eis signis atque prodigiis, qui seduci merebuntur, *pro eo quod dilectionem veritatis*, inquit, *non receperunt, ut salvi fierent.* Nec dubitavit Apostolus addere et dicere: *Ideo mittet illis* . . . (v. 10). Deus enim mittet, quia Deus diabolum facere ista permittet, iusto ipse iudicio, quamvis faciat ille iniquo malignoque consilio. *Ut iudicentur*, inquit, *omnes* . . . (v. 11). Proinde iudicati seducentur et seducti iudicabuntur. Sed iudicati seducentur illis iudiciis Dei occulte iustis, iuste occultis, quibus ab initio peccati rationalis creaturae numquam iudicare cessavit; seducti autem iudicabuntur novissimo manifestoque iudicio per Iesum Christum, iustissime iudicaturum, iniustissime iudicatum.

Das vom Apostel gezeichnete Bild des Antichrist haben die heiligen Väter und die spätern Theologen vielfach durch mancherlei Züge zu ergänzen versucht, welche sie theils der großen eschatologischen Rede Christi (Matth. K. 24. 25), theils der johanneischen Apokalypse (K. 13, womit man Dan. 7, 7. 20 als Parallele in Verbindung brachte) entnahmen. Den Charakter einer auf göttlicher Tradition oder auf einem unzweideutigen Wortlaute der Heiligen Schrift selbst beruhenden und darum bindenden Exegese können und wollen diese Aufstellungen nicht für sich in Anspruch nehmen. Sie weichen auch im einzelnen vielfach voneinander ab und sind theilweise durch die Geschichte als bloß subjective irrige Meinungen erwiesen (vgl. *Iren.* l. c. V, 30, 3. *Aug.* l. c. n. 3. 4. *Hier.*, In Dan. 7. 8). Zahlreiche Mittheilungen aus den Schriften der heiligen Väter siehe *Bellarm.* l. c.; *Malvenda,* De Antichr. libri 11; *Less.*, Op. de Antichr. Den Gedanken, daß der Antichrist eine Incarnation Satans selbst sein werde, weist der hl. Thomas ausdrücklich ab. Vgl. 3, q. 8, a. 8: Relinquitur ergo, quod dicatur (antichristus) caput omnium malorum propter malitiae perfectionem. Unde super illud 2 Thess. 2, 4 dicit Glossa: „Sicut in Christo omnis plenitudo Divinitatis inhabitavit, ita in antichristo omnis malitiae plenitudo“; non quidem ita, quod humanitas eius sit assumpta a diabolo in unitatem personae, . . . sed quia diabolus suam *malitiam* eminentius ei influet suggerendo quam omnibus aliis. Et secundum hoc omnes alii mali, qui praecesserunt, sunt quasi quaedam figura antichristi, secundum illud 2 Thess. 2, 7: *Mysterium iam operatur iniquitatis.* Eine übersichtliche „Geschichte der Erklärung des Abschnittes vom Menschen der Sünde im zweiten Briefe an die Thessalonicher“ siehe bei Döllinger, Christenthum und Kirche, Beilage I, S. 422.

Die größte Schwierigkeit hat den Erklärern jenes Abschnittes stets die Aeußerung des Apostels (V. 6): „Und ihr wisset, was (ihn) jetzt noch aufhalte, damit er zu seiner (d. i. zu der ihm von Gott bestimmten) Zeit erscheine“, bereitet; woran sich (V. 7) der Hinweis auf „den Hemmenden“ (ὁ κατέχων) anschließt. Alle bis in die neueste Zeit unternommenen Deutungen dieser Worte gingen von der Annahme aus, der Apostel wolle damit auf ein Princip bezw. auf eine Persönlichkeit hinweisen, wodurch das Erscheinen des Antichrist noch hingehalten werde. Die meisten lateinischen Väter und auch die Mehrzahl der spätern Erklärer verstanden unter dem „Hemmniß“ (τὸ κατέχον) das römische Reich; die Frage, welche einzelne Persönlichkeit unter dem „Hemmenden“ (ὁ κατέχων) zu denken sei, wurde dabei meist übergangen. Daß diese Deutung durch den Gang der Weltgeschichte längst überholt sei, bedarf keiner weitern Erörterung.

Mit dem Charakter der Heiligen Schrift, insbesondere mit der kirchlichen Lehre, daß die Inspiration alle Theile derselben umfasse, ist die seit dem 17. Jahrhundert von protestantischen Theologen vielfach aufgestellte Ansicht unvereinbar, der Apostel rede nur auf Grund eigener (rein menschlicher und darum irriger) Combinationen von Personen und Ereignissen der damaligen Zeit; er biete in jenem Abschnitte keine auf göttlicher Inspiration beruhende Weissagung bezüglich des Weltendes; die von ihm gegebenen Andeutungen über den κατέχων seien daher auch (in den Kaisern Caligula, Titus, Nero oder Claudius u. s. f.) bereits in Erfüllung gegangen; die Parusie Christi, von welcher der Apostel rede, sei im geistigen Sinne, von dem an Jerusalem von ihm vollzogenen Strafgerichte zu verstehen. Dieser Auffassung schloß sich im wesentlichen auch Döllinger an (a. a. O. S. 423. 438). Daß dieselbe auch vom rein exegetischen Standpunkte als durchaus unhaltbar erscheine, wurde von J. Grimm (Der κατέχων des zweiten Thessalonicher-Briefes.

Stadtamhof 1861) nachgewiesen. Es ist vor allem mit dem Wortlaute und dem ausgesprochenen Zwecke der paulinischen Belehrung (siehe V. 2. 3) durchaus unvereinbar, die „Parusie Christi" in dem genannten geistigen Sinne umzudeuten. Der Apostel wollte und mußte die Leser darüber belehren, daß das Weltende noch nicht unmittelbar bevorstehe, weil zuerst gewisse, im göttlichen Weltplane vorgesehene „Zeichen" in Erfüllung gehen müßten. Daher handelt es sich auch V. 6 nicht um ein „Hemmniß" für das Erscheinen des Antichrist, sondern für die Wiederkunft Christi (revelatio diei Domini). V. 6 ist der (anakoluthische) Nachsatz zu dem V. 3 beginnenden Vordersatz. Das „Hemmniß" und der „Hemmende" ist der Antichrist selbst, sofern sein Erscheinen die Bedingung bezw. der Zeitpunkt ist, woran Gott in seinem Weltplane die Wiederkunft Christi geknüpft hat. Der Sinn von V. 7 wäre dann dieser: Das Geheimniß der Gesetzlosigkeit (d. i. der Geist des Antichristenthums, der mit dem Walten seiner geheimnißvollen Macht dem dereinstigen Offenbarwerden des persönlichen Antichrist zur Voraussetzung dient) ist schon jetzt wirksam (siehe oben S. 1060), „nur bis daß der jetzt Hinhaltende aus der Mitte hervorgegangen ist"; d. h. das von dem Mysterium der Gottlosigkeit verfolgte Streben ist beharrlich nur auf das eine Endziel gerichtet, den „Gesetzlosen" aus sich hervorgehen zu lassen, um in ihm seine vollendetste Entwicklung und Bethätigung zu finden. Mit V. 8 kehrt der Apostel zu der durch die letzte Zwischenbemerkung (V. 7) abermals unterbrochenen Hauptgedankenreihe zurück; das tunc ist ein erneuerter Hinweis auf den V. 6 charakterisirten Zeitpunkt der Parusie Christi: „Und alsdann", d. i. wenn die für die Parusie Christi bestimmte Zeit gekommen ist, „wird" — als Vorbote derselben — „der Gesetzlose offenbar werden." Vgl. Grimm a. a. O. S. 24.

Die allgemein von den kirchlichen Erklärern festgehaltene Ansicht, daß der vom Apostel beschriebene Antichrist eine individuelle Persönlichkeit sein werde, wurde nur von den Reformatoren verlassen. Sie erklärten, unter dem Antichrist sei das römische Papstthum zu verstehen, das durch die von ihm ausgegangenen „Fälschungen" der Lehre und des Gesetzes Christi schon seit Jahrhunderten die vom Apostel angedeutete Apostasie und Verwüstung der Kirche ins Werk gesetzt habe. Bezüglich der nähern Bestimmung des Zeitpunktes, wo das antichristliche Reich an die Stelle der wahren Kirche getreten sei, waren die Ansichten getheilt. Viele nahmen gleich anfangs an, jene Umwandlung habe sich um 606 vollzogen, „als Papst Bonifatius III. von dem griechischen Kaiser Phokas für die römische Kirche den Titel ‚Haupt aller Kirchen' erlangt habe" (in Wirklichkeit handelte es sich um das Verbot für den Patriarchen von Konstantinopel, den Titel Episcopus *oecumenicus* zu führen). Für dieses Datum berief man sich auch auf Apok. 13, 18 und berechnete nach Apok. 11, 3 die Dauer der antichristlichen Herrschaft auf 1260 Jahre, so daß hiernach im Jahre 1866 das Weltende zu erwarten gewesen wäre (vgl. Centur. Magd. Cent. I, lib. II, 4). Jene Ansicht der Reformatoren über den „römischen" Antichrist erhielt durch Aufnahme in die Schmalkaldischen Artikel (P. II, a. IV, 10; vgl. Tract. de pot. et prim. Papae etc. § 39, bei *Hase*, Libri symb. I, 313. 347) für die Lutheraner den Charakter einer symbolischen Glaubenslehre (Zeitschrift für luther. Theologie 1861, S. 459). Vgl. *Bellarm.* l. c. I, 3. Atzberger a. a. O. S. 310. Röhm, Protestantische Lehre vom Antichrist. Hildesheim 1891. Wenn schon in den frühern Jahrhunderten einzelne Irrlehrer (Waldenser, Albigenser, Wicleff, Hus) den Papst den Antichrist genannt hatten, so wollten sie damit nicht die apokalyptischen Aeußerungen der Heiligen Schrift im Ernste auf das Papstthum beziehen, sondern nur ihrem revolutionären Hasse gegen dasselbe einen prägnanten Ausdruck verleihen. Die neueste Literatur über den Antichrist siehe Liter. Handw. Nr. 647, S. 255.

4. Die Wiederkunft Christi erfolgt auf Geheiß des Vaters. Sie wird der ganzen Welt durch die Engel Gottes angekündigt werden (a) und von geheimnißvollen äußern Zeichen und schreckhaften Naturereignissen begleitet sein, welche theils die göttliche Majestät des Menschensohnes kundthun sollen, theils mit dem Zwecke der Parusie, der allgemeinen Auferweckung der Todten, dem Weltgerichte und der Welterneuerung in Beziehung stehen (b).

a) Marc. 13, 32 (§ 103, 2). V. 26: Et tunc videbunt Filium hominis venientem in nubibus cum virtute multa et gloria. (27) Et tunc mittet Angelos suos et congregabit electos suos a quatuor ventis, a summo terrae usque ad summum coeli. 1 Theſſ. 4, 15: Quoniam ipse Dominus in iussu et in voce Archangeli et in tuba Dei descendet de coelo, et mortui, qui in Christo sunt, resurgent primi. 2 Theſſ. 1, 7: . . . in revelatione Domini Iesu de coelo cum Angelis virtutis eius, (8) in flamma ignis dantis vindictam iis, qui non noverunt Deum et qui non obediunt Evangelio Domini nostri Iesu Christi. 1 Kor. 15, 52 (§ 168, 1). Hebr. 1, 6. Apok. 10, 7; 11, 15. 18. Matth. 25, 31: Cum autem venerit Filius hominis in maiestate sua et omnes Angeli cum eo, tunc sedebit super sedem maiestatis suae. Vgl. die analoge Erscheinung 2 Moſ. 19, 18. 19.

b) Matth. 24, 29: Statim autem post tribulationem dierum illorum, sol obscurabitur et luna non dabit lumen suum et stellae cadent de coelo et virtutes coelorum commovebuntur; (30) et tunc parebit signum Filii hominis in coelo, et tunc plangent omnes tribus terrae et videbunt Filium hominis venientem in nubibus coeli cum virtute multa et maiestate. Marc. 13, 26. 27. Luc. 21, 5 ff. 2 Theſſ. 1, 7. 8 (ſiehe oben).

Zu Matth. 24, 29 vgl. *Aug.*, Civ. XX, 24, 1. Arnoldi, Comment. zum Evang. des hl. Matthäus S. 470: „Lauter Bilder, die bei den Propheten vorkommen, um den Untergang von Staaten, den Sturz von Perſonen, ſowie überhaupt das Eintreffen überaus wichtiger Dinge zu bezeichnen. Vgl. Iſ. 13, 10; 24, 18 f.; 34, 4. Ez. 32, 7. Joel 2, 10. 28 ff. Apg. 2, 19 f. Es iſt darum nicht zu fragen, wie die Sonne verdunkelt werde, wie die Geſtirne, die viel größer ſind als die Erde, auf dieſe fallen können u. ſ. w. Da die Bilder aber hier dazu dienen, den Moment zu ſchildern, welcher der zweiten Ankunft des Herrn vorangeht, und da in dieſem eine völlige Umgeſtaltung der Natur ſtatthaben wird (2 Petr. 3, 10—13. Apok. 21, 1. Röm. 8, 19—21), ſo muß man geſtehen, daß Bild und Sache theilweiſe zuſammenfallen. Daß aber von der Wiederkunft zum Gerichte die Rede iſt, geht nicht nur aus dem Vorhergehenden hervor, da keine falſchen Chriſtuſſe und Propheten, welche Wunder gethan hätten, vor der Zerſtörung Jeruſalems aufgetreten ſind, ſondern auch aus dem Nachfolgenden, worin die Wiederkunft in lauter Ausdrücken beſchrieben wird, die an andern Stellen des Evangeliums von der Wiederkunft zum Weltgerichte ſtehen. Vgl. V. 30 mit 16, 27 und 25, 31; V. 31 mit 13, 41 f.; 25, 32."

Ueber das signum Filii hominis (V. 30) vgl. ebd. S. 471: „Der Artikel (τὸ σημεῖον) bezeichnet das σημεῖον als das bekannte, dem Menſchenſohne eigenthümliche. Das iſt aber nichts anderes als das Kreuz, wie deshalb auch die große Mehrzahl der Väter und Theologen erklären, und wie die Kirche ſingt: Hoc signum crucis erit in coelo, cum Dominus ad iudicandum venerit." Vgl. *S. Thom.*, Suppl. 3, q. 90, a. 2 ad 2: Signum crucis apparebit in iudicio, non ad indicium tunc exsistentis infirmitatis, sed praeteritae; ut per hoc iustior condemnatio eorum appareat, qui tantam misericordiam neglexerunt et eorum

praecipue, qui Christum iniuste persecuti sunt. Cicatrices autem, quae in eius corpore apparebunt, non pertinebunt ad aliquam infirmitatem, sed erunt indicia maximae virtutis, qua Christus per passionem et infirmitatem de hostibus triumphavit. *Estius,* IV. Sent. d. 48, § 5.

Zweiter Artikel.

Die vollendenden Thätigkeiten des wiedererschienenen Christus.

§ 168.

Die allgemeine Auferweckung der Todten.

1. Die dereinstige allgemeine Auferstehung der Todten wird von Anfang an in allen kirchlichen Symbolen und Glaubensregeln als ein feststehender Glaubensartikel aufgeführt. Auch schon die Heilige Schrift zählt dieselbe zu den Grundlehren des Christenthums und hebt nachdrücklich die fundamentale Bedeutung dieses Glaubenssatzes, insbesondere seinen Zusammenhang mit der Auferstehung des Erlösers selbst, hervor. Die Auferweckung der Todten wird der Erlöser bei seiner Wiederkunft an erster Stelle vollziehen.

Symb. Apost.: Credo . . . carnis resurrectionem. Symb. Athan.: Ad cuius adventum omnes homines *resurgere* habent *cum corporibus suis* et redditurі sunt de factis propriis rationem. Later. IV, c. 1: Venturus in fine saeculi, iudicaturus vivos et mortuos et redditurus singulis secundum opera sua, tam reprobis quam electis: qui omnes *cum suis propriis resurgent corporibus, quae nunc gestant,* ut recipiant secundum opera sua, sive bona fuerint sive mala; illi cum diabolo poenam perpetuam et isti cum Christo gloriam sempiternam.

Bezüglich der Glaubensregeln vgl. *Iren.,* Adv. haer. I, 10, 1: Et de coelis in gloria Patris adventum eius ad recapitulanda universa et resuscitandam omnem carnem humani generis. *Tert.,* De praescr. 13. *Orig.,* De Princ. Praef. n. 5: Sed et quia erit tempus resurrectionis mortuorum, cum corpus hoc, quod nunc in corruptione seminatur, surget in incorruptione, et quod seminatur in ignominia, surget in gloria (1 Cor. 15, 42 sqq.).

1 Kor. 15, 12: Si autem Christus praedicatur, quod resurrexit a mortuis, quomodo quidam dicunt in vobis: Quoniam resurrectio mortuorum non est? (13) Si autem resurrectio mortuorum non est, neque Christus resurrexit. (14) Si autem Christus non resurrexit, inanis est ergo praedicatio nostra, inanis est et fides vestra; (15) invenimur autem et falsi testes Dei, quoniam testimonium diximus adversus Deum, quod suscitaverit Christum, quem non suscitavit, si mortui non resurgunt. (16) Nam si mortui non resurgunt, neque Christus resurrexit. (17) Quodsi Christus non resurrexit, vana est fides vestra, adhuc enim estis in peccatis vestris. Ebd. V. 20: Nunc autem Christus resurrexit a mortuis primitiae dormientium, (21) quoniam quidem per hominem mors et per hominem resurrectio mortuorum. (22) Et sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur. Hebr. 6, 1. 2. Siehe oben S. 546.

Cat. Rom. P. I, c. 12, q. 1: Magnam huius articuli vim esse ad fidei nostrae veritatem stabiliendam, id maxime ostendit, quod divinis literis non solum credendus fidelibus proponitur, sed multis etiam rationibus confirmatur. Quod quidem cum in aliis symboli articulis vix fieri videamus, intelligi potest hoc veluti firmissimo fundamento salutis nostrae spem nixam esse. Ibid. q. 2: Sed haec imprimis attendere oportebit, resurrectionem *hominum* in hoc articulo *carnis* resurrectionem appellari. Nam docere voluerunt Apostoli id, quod necessario ponendum est, animam esse immortalem. Quare ne quis forte eam simul cum corpore interiisse, utrumque vero in vitam revocari existimaret, . . . ob eam rem carnis tantum suscitandae mentio in articulo facta est. . . . Carnis quoque mentio facta est illius *haeresis* confutanda causa, *quae* — vivo Apostolo — *Hymenaei et Phileti fuit* (2 Tim. 2, 17), qui asserebant, cum de resurrectione in Scripturis Sacris ageretur, non de corporea, sed de spirituali, qua a morte peccati ad vitam innocentem resurgitur, accipiendum esse. Itaque his verbis planum fit eum errorem tolli et veram corporis resurrectionem confirmari.

Die häretische Bekämpfung des kirchlichen Dogmas begann demnach schon zu den Zeiten der Apostel (1 Kor. 15, 12. 2 Tim. 2, 16 ff.). Auch schon die Sadducäer hatten die Auferstehung geleugnet (Matth. 22, 23 ff. Apg. 23, 6. 7); ihnen schlossen sich alsbald die heidnischen Philosophen an (Apg. 17, 18. *Iust. M.,* De resurr. *Athen.,* De resurr. *Tert.,* De resurr. carn. u. a.). Später erscheinen als Gegner des kirchlichen Glaubens die Gnostiker und Manichäer; im Mittelalter die Katharer, Waldenser und Albigenser; zuletzt die Rationalisten und Materialisten.

Aug., Enarr. in Ps. 88 serm. 2, 7: In nulla re sic contradicitur fidei christianae, sicut in resurrectione carnis. Vgl. Klee, Dogmengeschichte II, 344. 352.

Es wurde schon von den heiligen Vätern der ungläubigen Skepsis gegenüber betont, daß es sich hier um ein unerforschliches Glaubensgeheimniß handle. So z. B. *Aug.,* Civ. XX, 20, 3: Quomodo autem sit futurum, quod nunc pro nostrae ratiunculae viribus utcumque coniicimus, tunc erit potius, ut nosse possimus. Resurrectionem quippe mortuorum futuram esse in carne, quando Christus venturus est vivos iudicaturus et mortuos, oportet, si christiani esse volumus, ut credamus. Sed non ideo de hac re inanis est fides nostra, si quemadmodum futura sit, perfecte comprehendere non valemus.

2. Der Erlöser selbst behandelt in seiner Predigt die allgemeine Auferstehung als eine bei den Juden feststehende Glaubenswahrheit; den Sadducäern gegenüber verweist er auf das Alte Testament, und zwar so, daß er die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung als zwei dem jüdischen Glauben gemäß sich wechselseitig fordernde Wahrheiten betrachtet. Ausdrücklich bezeichnet er die Auferweckung der Todten als das erste an seine Wiederkunft sich knüpfende Weltereigniß; ferner als einen Theil des ihm vom Vater übertragenen Erlösungswerkes; die selige Auferstehung ist eine Frucht seiner Gnade, insbesondere des eucharistischen Mahles (a). Die Apostel stellen die Lehre von der Auferstehung in den Vordergrund ihrer Predigt. Der hl. Paulus insbesondere begründet dieselbe in mannigfacher Weise. Er verweist auf die Auferstehung Christi als auf das Vorbild und die Bürgschaft der Auferstehung der Er-

lösten. Sie ist eine durch viele Augenzeugen constatirte, unwidersprechliche Thatsache. Dieselbe göttliche Allmacht aber, die sich in ihr kundgethan hat, verbürgt auch den Erlösten ihre dereinstige Auferweckung. Auch in diesem Punkte ist Christus ihr Haupt und Vorbild. Ein ferneres Unterpfand für diese Hoffnung des Christen bilden die Erstlingsgnaden der Rechtfertigung und Heiligung, welche Gottes Liebe und Erbarmung ihm jetzt schon in Christo zu theil werden läßt. Endlich würde auch das Erlösungswerk selbst nicht vollständig sein, wenn nicht auch der Tod, der eine Frucht der Sünde ist, vernichtet würde. Dieser Glaube an die Auferstehung entspricht auch durchaus einem natürlichen Verlangen des menschlichen Herzens, vor allem aber der sehnlichen Hoffnung des Christen, ja selbst einem durch die bewußtlose Natur hindurchgehenden Sehnen und Seufzen nach Befreiung von dem Fluche der Vergänglichkeit und Verwesung (b). Im Alten Testamente finden sich mehrere prophetische Hinweisungen auf das Geheimniß und bestimmte Aussprachen des Glaubens an die künftige Auferstehung (c).

a) Matth. 22, 29: Respondens autem Iesus (Sadducaeis, siehe V. 23) ait illis: Erratis nescientes Scripturas neque virtutem Dei. (30) In resurrectione enim neque nubent neque nubentur, sed erunt sicut Angeli in coelo. (31) De resurrectione autem mortuorum non legistis, quod dictum est a Deo dicente vobis: (32) Ego sum Deus Abraham et Deus Isaac et Deus Iacob? Non est Deus mortuorum, sed viventium.

Joh. 5, 28: Nolite mirari hoc, quia venit hora, in qua omnes, qui in monumentis sunt, audient vocem Filii Dei (29) et procedent, qui bona fecerunt, in resurrectionem vitae, qui vero mala egerunt, in resurrectionem iudicii. Vgl. ebd. V. 25—27. Matth. 25, 46. Joh. 6, 39: Haec est autem voluntas eius, qui misit me, Patris: ut omne, quod dedit mihi, non perdam ex eo, sed resuscitem illud in novissimo die. (40) Haec est autem voluntas Patris mei, qui misit me: ut omnis, qui videt Filium et credit in eum, habeat vitam aeternam, et ego resuscitabo eum in novissimo die. Ebd. V. 55: Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam, et ego resuscitabo eum in novissimo die. Joh. 14, 19 (Adhuc modicum, et mundus me iam non videt. Vos autem videtis me, quia ego vivo, et vos vivetis) scheint Christus den Aposteln seine Auferstehung als Bürgschaft der ihrigen vorzuhalten (vgl. ebd. 10, 28). In gleichem Sinne gab er ihnen auch wohl so viele Beweise seiner wirklich erfolgten Auferstehung.

Aug., Ep. 140 (al. 120), 9, 25 (den Tod erduldete Christus offen vor aller Welt, seine Auferstehung that er nur wenigen kund): Denique resurrectionem suam, quam non sicut nostram in longum differri oportebat, ut in exemplo carnis eius disceremus, quid in nostra sperare deberemus, noluit alienis demonstrare, sed suis; alienis, dico, non natura, sed vitio, quod semper est contra naturam. . . . Ut igitur exemplo suae carnis exhortaretur fideles suos temporalem pro aeterna felicitatem contemnere, usque ad mortem pertulit persequentes atque saevientes, et quasi victo et oppresso superbe illudentes. Quod autem carnem suam resuscitavit, et discipulorum conspectibus et contractibus reddidit, eisque videntibus ascendit in coelum, ipsos aedificavit, et quid exspectare, quid praedicare deberent, evidentissima veritate demonstravit. Illos autem, a quibus tanta mala usque ad mortem pertulerat, quasi

de illo superato et exstincto gloriantes, in ea opinione dereliquit; ut quisquis eorum salute aeterna salvus fieri vellet, hoc de illius mortui resurrectione crederet, quod ii, qui viderunt, signis contestantibus praedicaverunt et pro ea praedicatione similia perpeti non dubitaverunt.

b) Apg. 4, 1: Loquentibus autem illis (Petro et Ioanne) ad populum, supervenerunt sacerdotes et magistratus templi et Sadducaei, (2) dolentes, quod docerent populum et annuntiarent in Iesum resurrectionem ex mortuis. Vgl. ebd. 17, 18. 32 u. a. Hebr. 6, 2.

1 Kor. 15, 3—15 (die Auferstehung Christi, eine vor vielen Zeugen, denen der Auferstandene erschien, bewiesene Thatsache). Ebd. V. 12—22 (S. 1065). Ebd. 6, 14: Deus vero et Dominum suscitavit; et nos suscitabit per virtutem suam. Eph. 1, 18—20 (§ 112, 1). 1 Thess. 4, 12: Nolumus autem vos ignorare, fratres, de dormientibus, ut non contristemini sicut et ceteri, qui spem non habent. (13) Si enim credimus, quod Iesus mortuus est et resurrexit, ita et Deus eos, qui dormierunt per Iesum, adducet cum eo. Röm. 8, 29. Phil. 3, 20. 21 (§ 112, 1). 1 Kor. 15, 21. 22 (siehe oben). Ebd. V. 23: Unusquisque autem in suo ordine: primitiae Christus; deinde ii, qui sunt Christi, qui in adventu eius crediderunt. Kol. 1, 18 (§ 111, 3). Eph. 2, 5. 6 (§ 92, 3). Vgl. Hebr. 3, 1; 6, 20 und oben § 112, 1.

Röm. 8, 11: Quodsi Spiritus eius, qui suscitavit Iesum a mortuis, habitat in vobis; qui suscitavit Iesum Christum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra, propter inhabitantem Spiritum eius in vobis. 2 Kor. 5, 5: Qui autem efficit nos in hoc ipsum (Auferstehung und Verklärung), Deus, qui dedit nobis pignus spiritus. Eph. 1, 14: Qui (Spiritus sanctus) est pignus haereditatis nostrae, in redemptionem acquisitionis, in laudem gloriae ipsius. Vgl. oben § 118, 3 b.

1 Kor. 15, 22 (siehe oben); V. 26: Novissima autem inimica destruetur mors; omnia enim subiecit sub pedibus eius. Ebd. V. 54: Cum autem mortale hoc induerit immortalitatem, tunc fiet sermo, qui scriptus est: Absorpta est mors in victoria. (55) Ubi est, mors, victoria tua? ubi est, mors, stimulus tuus? (56) Stimulus autem mortis peccatum est; virtus vero peccati lex. (57) Deo autem gratias, qui dedit nobis victoriam per Dominum nostrum Iesum Christum. Vgl. Röm. 5, 12. 17. 18 (§ 85, 3; 109, 1); 6, 4. 5; 8, 19: Nam exspectatio creaturae revelationem filiorum Dei exspectat. (20) Vanitati enim creatura subiecta est non volens, sed propter eum, qui subiecit eam in spe; (21) quia et ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei. (22) Scimus enim, quod omnis creatura ingemiscit et parturit usque adhuc. (23) Non solum autem illa, sed et nos ipsi primitias spiritus habentes et ipsi intra nos gemimus adoptionem filiorum Dei exspectantes, redemptionem corporis nostri. Vgl. oben § 71, 3; 87, 2; 141, 1.

c) Job 19, 25: Scio enim, quod Redemptor meus vivit et in novissimo die de terra resurrecturus sum. (26) Et rursum circumdabor pelle mea et in carne mea videbo Deum meum. (27) Quem visurus sum ego ipse et oculi mei conspecturi sunt et non alius; reposita est haec spes mea in sinu meo. (Ueber den Wortlaut und Inhalt des hebräischen Textes dieser Stelle siehe Oswald, Eschatologie S. 264. *Patrizi*, Diss. de vatic. Iob; De interpret. S. Script. l. II, q. 10. Zschokke, Erklär. des Buches Job [Wien 1875] S. 123. 303. *Knabenbauer*, Comm. in Iob p. 247. Atzberger a. a. O. S. 57.)

Dan. 12, 2 (S. 1024). Vgl. die Schilderung Is. 26, 19. Ez. 37, 1 ff. (Oswald a. a. O. S. 257: „Endlich finden sich prophetische Stellen, welche an sich nur die Befreiung des jüdischen Volkes und die Wiederherstellung seiner staatlichen Unabhängigkeit behandeln; aber indem sie solche Restitution unter dem Bilde leiblicher Auferstehung beschreiben, immerhin zeigen, daß der Gedanke unseres Dogmas der damaligen Zeit nicht fremd sein konnte. Die Hauptstellen sind Is. 26, 19. Ez. 37, 1 ff.")

2 Makk. 7, 9: Et in ultimo spiritu constitutus (der zweite von den makkabäischen Brüdern), sic ait: Tu quidem, scelestissime, in praesenti vita nos perdis: sed rex mundi defunctos nos pro suis legibus in aeternae vitae resurrectione suscitabit. Ebd. V. 14: Et, cum iam esset ad mortem (der vierte von den Brüdern), sic ait: Potius est ab hominibus morti datos spem exspectare a Deo, iterum ab ipso resuscitandos; tibi enim resurrectio ad vitam non erit. Vgl. den Ausspruch der Martha Joh. 11, 24: Scio, quia resurget in resurrectione in novissimo die.

3. In der Tradition wird das Dogma nicht bloß von Anfang an bezeugt, sondern auch schon vom zweiten Jahrhundert an (Justin, Athenagoras, Tertullian) in besondern Schriften gegen die Einreden des Unglaubens vertheidigt und aus dem Zusammenhange der kirchlichen Heilslehren begründet. Dabei wird namentlich auch die Allgemeinheit der Auferstehung betont sowie der Satz, daß die Auferstehungsleiber mit den im Tode abgelegten wesentlich identisch, jedoch qualitativ anders geartet sein werden.

a) Die ältesten Glaubensregeln siehe oben S. 1065.

Schon bei *Clem. Rom.*, Ad Cor. 24—27, wird das Dogma in ähnlicher Weise wie 1 Kor. 15, 36 ff. durch den Hinweis auf analoge Vorgänge im Naturleben vertheidigt und aufgehellt. Der hl. Ignatius bezeichnet in seiner Polemik gegen die Doketen die Auferstehung als eine der gnadenreichen Früchte des eucharistischen Mahles. Vgl. Philad. 7; Eph. 20 (S. 837); Trall. 9.

Der hl. Justin d. M. (Fragm. de resurr.; über die Echtheit vgl. Funk in Wetzer und Welte's Kirchenlex. VI [2. Aufl.], 2070) vertheidigt den kirchlichen Glauben gegen den philosophischen Skepticismus, welcher die Auferstehung für unmöglich hält, und anderseits gegen die gnostisch-doketische Ansicht von der Materie und von der Erlösung. Seine Hauptargumente den erstern gegenüber sind folgende: Die Möglichkeit der Auferstehung leugnen, heißt Gottes Allmacht bestreiten, welche doch selbst die Heiden ihren Göttern nicht absprechen. — Ein analoges Wunder der göttlichen Allmacht war die Erschaffung des ersten Menschen und ist die Bildung seiner Nachkommen im Mutterschoße (De resurr. 5; Apol. I, 19). — Selbst auf heidnisch-philosophischem Standpunkte muß die Möglichkeit der Auferstehung zugegeben werden. Denn die griechischen Philosophen stimmen alle darin überein, daß Seiendes nicht aus Nichtseiendem werde und sich nicht in nichts auflöse und verschwinde, und daß die Elemente, woraus die Dinge entstehen, unvergänglich seien (De resurr. 6). Den gegen die qualitative Umwandlung der Auferstehungsleiber erhobenen Einreden begegnet Justin mit dem Hinweis auf die Verklärung Christi, auf dessen Wunder u. a. — Den gnostisch-doketischen Verächtern der Leiblichkeit hält er folgende Sätze entgegen: Den ganzen Menschen, Leib und Seele, hat Gott erschaffen, und alles andere für den Menschen; wie sollte also Gott den Leib der Vernichtung preisgeben? Der Künstler ist doch auf die Erhaltung seines Kunstwerkes bedacht (De resurr. 7). —

Das Fleisch ist nicht an und für sich sündhaft und nöthigt die Seele nicht zur Sünde; Leib und Seele bedingen sich wechselseitig in ihrer Thätigkeit. Der Leib kann ohne die Seele nicht sündigen. — Gott hat die Auferstehung verheißen, indem er dem Menschen das Heil verhieß; der Mensch besteht ja aus Seele und Leib. — Gleichwie Leib und Seele an der Aufnahme des Glaubens, an der Taufe, an der Uebung der Tugend betheiligt sind, so müssen auch beide ihren Lohn empfangen. Die Erhaltung der Seele allein wäre noch kein besonderer Lohn, da sie von Natur unsterblich ist (l. c. c. 8. 10). — Eine Bürgschaft für unsere Auferstehung ist in den Todtenerweckungen sowie in der eigenen Auferstehung Christi gegeben. Das Gleiche gilt von seiner Aufnahme in den Himmel (l. c. c. 1. 9).

Aehnliche Erörterungen finden sich bei Athenagoras (De resurr.). Die Nothwendigkeit der Auferstehung sucht er (analogisch) aus der Bestimmung des Menschen zu begründen, welche eine ewige sei und darum die ewige Fortdauer des Menschen erheische. Er ist nämlich nicht zum Dienste oder Gebrauche eines andern Geschöpfes bestimmt, sondern zu einem selbständigen Für-sich-sein und zum Dienste Gottes. Tod und Auferstehung gehören zu den vielen zeitweiligen Veränderungen, denen der Leib ausgesetzt ist (c. 11—13). — Das Nämliche folgt aus der Natur des Menschen. Diese erweist sich überall als eine lebendige Einheit und Gemeinschaft von Seele und Leib. Ist also der Mensch zu ewiger Fortdauer bestimmt, so muß die durch den Tod zerrissene Einheit des Leibes und der Seele wiederhergestellt werden. Der Schlaf und das Erwachen sind ein Bild des Todes und der Auferstehung (c. 14—17). — Die Idee der göttlichen Gerechtigkeit fordert die Auferstehung. Seele und Leib müssen die gebührende Vergeltung empfangen, da ja auch der ganze Mensch der sittlichen Ordnung unterworfen ist und sich mit ihr in Einklang oder in Widerspruch setzt (c. 18. 23).

Der hl. Irenäus vertheidigt das Dogma den Gnostikern gegenüber im Zusammenhange mit der Lehre von der Erlösung und von der realen Gegenwart Christi in der Eucharistie (siehe oben S. 837). Für die Möglichkeit der Auferstehung beruft er sich auf die Allmacht Gottes, die sich in der Erschaffung des menschlichen Leibes und seiner Verbindung mit der Seele, sowie in den Wundern Christi geoffenbart habe; eine Bürgschaft für dieselbe findet er in dem Empfange der heiligen Eucharistie, sowie überhaupt in der Theilnahme des Leibes an dem übernatürlichen Gnadenleben der Seele.

Iren., Adv. haer. IV, 18, 5: Quando autem rursus dicunt carnem in corruptionem devenire et non percipere vitam, quae corpore Domini et sanguine alitur? Ergo aut sententiam mutent aut abstineant offerendo quae praedicta sunt. . . . Quemadmodum enim qui est a terra panis, percipiens invocationem Dei, iam non communis panis est, sed Eucharistia, ex duabus rebus constans, terrena et coelesti: sic et corpora nostra percipientia Eucharistiam, iam non sunt corruptibilia, spem resurrectionis habentia. Ibid. V, 2, 2: Vani autem omnimodo, qui universam dispositionem Dei contemnunt et carnis salutem negant et regenerationem eius spernunt, dicentes non eam capacem esse incorruptibilitatis. Si autem non salvetur haec, videlicet nec Dominus sanguine suo redemit nos; neque calix Eucharistiae communicatio sanguinis eius est, neque panis, quem frangimus, communicatio corporis eius est. Vgl. ibid. c. 5, 2; 12, 5. 6; 13, 1. 2; n. 3: Quod igitur est humilitatis corpus (Phil. 3, 21), quod transfigurabit Dominus conformatum corpori gloriae suae? Manifestum est, quoniam corpus, quod est caro, quod et humiliatur cadens in terram. Transfiguratio autem eius, quoniam cum sit mortalis et corrupti-

bilis, immortalis fit et incorruptibilis: non secundum propriam substantiam, sed secundum Domini operationem, qui potest mortali immortalitatem et corruptibili circumdare incorruptibilitatem. Ibid. n. 4: Si ergo nunc corda carnalia capacia Spiritus fiunt, quid mirum, si in resurrectione eam, quae a Spiritu datur, capiunt vitam? . . . In qua igitur alia mortali carne intelligi potest vita manifestari, nisi in hac substantia, quae et mortificatur propter eam, quae est ad Deum, confessionem?

Tertullians Schrift De resurrectione carnis ist gleichfalls gegen die Gnostiker gerichtet. Sie wiederholt die von Justin und Athenagoras bereits entwickelten Gedanken und fügt theilweise neue, scharfsinnige Argumente hinzu: Der Leib des Menschen ist nach der Lehre der Heiligen Schrift eine göttliche Schöpfung; als Vorbild desselben dachte Gott den in der Zeit von dem Logos angenommenen Leib (c. 6). Die Würde des Leibes entspringt aus seiner Verbindung mit der vernünftigen Seele, deren Organ er ist, an deren sittlichem Leben er betheiligt ist, mit welcher er zur Theilnahme an der übernatürlichen Gnadenordnung erhoben wird, und zwar so, daß er vielfach auch als Vehikel der Gnadenspendung erscheint (c. 7. 8). Alles dieses läßt es als angemessen erscheinen, daß der Leib auch an den ewigen Geschicken der Seele Antheil gewinne (c. 10); Gottes Allmacht verbürgt uns die Möglichkeit der Auferstehung (c. 12); Gottes Gerechtigkeit scheint sie zu fordern (c. 15). Da zudem der Tod eine Frucht der Sünde ist, so wäre die Besiegung Satans und das Erlösungswerk Christi nicht vollständig, wenn nicht auch die Bande des Todes durch sie gesprengt würden (c. 22). Diese unsere Hoffnung ist uns auch dadurch verbürgt, daß Christus selbst in seinem menschlichen Leibe auferstand und in die himmlische Herrlichkeit versetzt wurde (c. 48. 51). Daß der auferweckte Leib mit dem im Tode abgelegten wesentlich identisch sein wird, folgt aus dem Begriffe der „Auferstehung" sowie aus der Darstellung der Heiligen Schrift (1 Kor. 15, 12. 2 Kor. 5, 1. Phil. 3, 21). Derselbe Leib also, welcher dem Grabe anvertraut wird, mit allen seinen Organen, jedoch verklärt und ohne alle Gebrechen, wird dereinst auferstehen (c. 52).

Auch Origenes hält in Bezug auf die Thatsächlichkeit der Auferstehung (im Widerspruch mit seiner Lehre von dem Zwecke des menschlichen Leibes; siehe oben S. 269) treu an der kirchlichen Lehre fest. Vgl. De Princ. Praef. n. 5 (S. 1065). Ibid. III, 6, 5: Denique caro nostra ab imperitis et infidelibus ita post mortem deperire existimatur, ut nihil prorsus reliquum substantiae suae habere credatur. Nos vero, qui resurrectionem eius credimus, immutationem eius tantummodo per mortem factam intelligimus, substantiam vero eius certum est permanere et voluntate Creatoris sui, certoque tempore, rursus reparari ad vitam. . . . Näheres über seine Lehre siehe bei Schwane, Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit S. 501. Ramers, Des Origenes Lehre von der Auferstehung des Fleisches. Trier 1851. K. Werner, Geschichte der apologet. und polem. Literatur I, 104. Vgl. Scheurer, Das Auferstehungsdogma in der vornicänischen Zeit. Würzburg 1896. Atzberger, Geschichte der christl. Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit. Freiburg 1896.

Die Berufung auf die göttliche Allmacht kehrt auch später immer wieder.

Ruf., Comm. in Symb. Ap. 42: Cur quaeso tam angustus et invalidus divinae potentiae aestimator es, ut dispersum uniuscuiusque carnis pulverem, in suam rationem colligi et reparari posse non credas? An non censeas, cum videas, quod etiam mortale ingenium demersas in profundum terrae metallorum venas rimatur? Et artificis oculus aurum videt, in quo imperitus

terram putat. Haec cur non concedimus ei, qui fecit hominem, quando tantum is, qui ab ipso factus est, assequi potest? *Cyr. Hieros.*, Cat. 18, 3 (gegen den Einwand, daß die Bestandtheile der Leiber nach dem Tode vielfach in alle Welt zerstreut würden): „Für dich, der du ein winzig kleiner und schwacher Mensch bist, ist Indien weit von Gothien und Spanien weit von Persien entfernt. Für Gott aber, der die ganze Erde in seiner Hand hält, ist alles nahe. Klage also nicht, von deiner Schwäche das Maß nehmend, Gott der Ohnmacht an, sondern denke vielmehr an seine Macht. Die Sonne sodann, die nur ein geringfügiges Werk Gottes ist, erwärmt mit einem Strahle die ganze Welt, und die Luft, welche Gott gemacht hat, umgibt alle Dinge in der Welt: Gott aber, der Erschaffer von Sonne und Luft, soll von der Welt fern sein? Nimm einmal an, es wären verschiedene Samenkörner untereinander gemischt (da du im Glauben noch schwach bist, so führe ich auch diese schwachen Beispiele an), und du hieltest diese verschiedenen Samenkörner in deiner Hand. Wäre es nun für dich, den Menschen, schwer oder leicht, diese Handvoll Samen voneinander zu scheiden und die einzelnen nach ihrer Natur zu sammeln und wieder zu ihrer Gattung zu legen? Also du kannst, was du in deiner Hand hast, voneinander scheiden: Gott aber soll das, was er in seiner Hand eingeschlossen hat, nicht voneinander scheiden und wiederherstellen können? Ueberlege das Gesagte, ob die Leugnung nicht gottlos ist?“ Ibid. n. 19: „Wir werden also auferstehen, und zwar werden wir alle ewige Körper haben, aber nicht alle gleiche, sondern wenn einer gerecht ist, empfängt er einen himmlischen Körper, damit er mit den Engeln würdig verkehren könne. Wenn aber einer ein Sünder ist, so empfängt er einen ewigen Körper, der die Strafe für die Sünden zu leiden hat, damit er, ewig im Feuer brennend, doch niemals verzehrt werde.“ *Hilar.*, In Ps. 57, n. 35: Numquid alia vox potest maioris esse virtutis, quam dissolutorum corporum pulverem in formam cogere soliditatemque membrorum et vitam rursum in homines animasque revocare et corruptionem naturae imbecillis naturae coelestis incorruptione mutare? Haec humanae spei vera et perfecta constantia est, haec divinae magnificentiae bonitas absoluta.

Aug., Civ. XX, 20, 3 (S. 1066). Enchir. 84: Resurrecturam tamen carnem omnium quicumque nati sunt hominum atque nascentur et mortui sunt atque morientur, nullo modo dubitare debet christianus. *Greg. M.*, Mor. XIV, 28: Habemus ergo spem resurrectionis nostrae, considerata gloria capitis nostri. . . . Quid ergo mirum, si tenuissimum pulverem, vel a nostris oculis in elementis redactum, cum vult, in hominem reformat, qui ex tenuissimis seminibus immensa arbusta redintegrat? . . . Sed si in aëreo corpore surrexero, iam ego non ero, qui resurgo. Nam quomodo est vera resurrectio, si vera esse non poterit caro? Aperte ergo ratio suggerit, quia si vera caro non fuerit, procul dubio resurrectio vera non erit. Nec enim recte resurrectio dici potest, ubi non resurgit, quod cecidit.

b) Von dem allgemeinen Gesetze des Todes und der Auferstehung sind auch diejenigen nicht auszunehmen, welche bei der Parusie Christi lebend erfunden werden. Sie werden durch einen momentanen Tod hindurchgehen und von dem Erlöser wieder erweckt werden. (Sententia communior schon bei den lateinischen Vätern.)

Cat. Rom. P. I, c. 12, q. 6: Cum autem *omnes* dicimus, tam eos intelligimus, qui adventante iudicio mortui iam erunt, quam eos, qui morientur. Huic enim sententiae, quae asserit omnes morituros esse nemine excepto, Ecclesiam acquiescere ipsamque sententiam magis veritati convenire, scriptum reliquit s. Hieronymus (Ep. 119); idem sensit et s. Augustinus (Civ. XX, 20).

Neque vero huic sententiae repugnant Apostoli verba ad Thessalonicenses scripta (1 Thess. 4, 15): „Mortui, qui in Christo sunt, resurgent primi, deinde nos, qui vivimus, qui relinquimur, simul rapiemur cum illis in nubibus obviam Christo in aëra.“ Nam s. Ambrosius, cum ea explanaret, ita inquit: *In ipso raptu mors praeveniet, et quasi per soporem, ut egressa anima in momento reddatur; cum enim tollentur, morientur, ut pervenientes ad Dominum praesentia Domini recipiant animas, quia cum Domino mortui esse non possunt.*

Vgl. 1 Kor. 15, 51: Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur. Nach dem Griechischen: „Wir werden zwar nicht alle entschlafen (πάντες μὲν οὐ κοιμηθησόμεθα), wohl aber alle verwandelt werden“, d. h. wir werden, bevor die Parusie eintritt, nicht alle sterben, wohl aber in jenem Momente alle verwandelt werden, d. i. alle Auserwählten (V. 42 ff.) werden (durch einen momentanen Tod hindurch) zur Verklärung gelangen.

Vgl. ebd. V. 52. *Aug.*, Civ. XX, 20, 3: Cum ergo nec resurrectio fieri possit, nisi mors praecesserit; nec dormitionem possimus illo loco (1 Cor. 15, 51) intelligere nisi mortem; quomodo omnes vel dormient vel resurgent, si tam multi, quos in corpore inventurus est Christus, nec dormient nec resurgent? Si ergo sanctos, qui reperientur Christo veniente viventes eique in obviam rapientur, crediderimus in eodem raptu de mortalibus corporibus exituros et ad eadem mox immortalia redituros, nullas in verbis Apostoli patiemur angustias, sive ubi dicit: *Tu quod seminas, non vivificatur, nisi moriatur;* sive ubi dicit: *Omnes resurgemus,* aut *Omnes dormiemus:* quia nec illi per immortalitatem vivificabuntur, nisi quamlibet paululum, tamen ante moriantur; ac per hoc et a resurrectione non erunt alieni, quam dormitio praecedit, quamvis brevissima, non tamen nulla.

c) In den Erörterungen der heiligen Väter sind die spekulativen Beweisgründe für das Dogma bereits gegeben. Vgl. auch *S. Thom.*, Suppl. 3, q. 75, a. 1: Donum Christi est maius quam peccatum Adae, ut patet Rom. 5, 15. Sed mors per peccatum introducta est, quia si peccatum non fuisset, mors nulla esset. Ergo per donum Christi a morte homo reparabitur ad vitam. Praeterea membra debent esse capiti conformia. Sed caput nostrum vivit et in aeternum vivet in corpore et anima. . . . Ergo et homines, qui sunt eius membra, vivent in corpore et anima; et sic oportet carnis resurrectionem esse. Bezüglich des letzten Argumentes vgl. 3, q. 56, a. 1 ad 3; q. 57, a. 6 (§ 112, 1 a).

Auf den Einwand, daß die vom Leibe getrennte Seele in einem vollkommenern, weil gottähnlichern Zustande sich befinde als die mit demselben verbundene, und daß sie darum in jenem Zustande als dem Endziele ihrer Entwicklung verharren müsse, entgegnet der hl. Thomas (Suppl. 3 l. c. ad 4): Ceteris paribus perfectior est status animae in corpore quam extra corpus, quia est pars totius compositi, et omnis pars integralis materialis est respectu totius. Et quamvis sit Deo conformior secundum quid, non tamen simpliciter. Tunc enim, simpliciter loquendo, est aliquid maxime Deo conforme, quando habet, quidquid conditio suae naturae requirit, quia perfectionem divinam tunc maxime imitatur.

Dazu kommt die Verklärung des Leibes, infolge deren sein Verhältniß zur Seele in mehrfacher Beziehung ein vollkommeneres sein wird. Vgl. *Aug.*, Civ. XXII, 25—28; XIII, 20: Sicut enim spiritus carni serviens non incongrue carnalis, ita caro spiritui serviens recte appellabitur spiritalis, non quia in spiritum

convertetur, sicut nonnulli putant ex eo, quod scriptum est: *Seminatur corpus animale, resurget corpus spiritale* (1 Cor. 15, 44); sed quia spiritui summa et mirabili obtemperandi facilitate subdetur, usque ad immortalitatis indissolubilis securissimam voluntatem, omni molestiae sensu, omni corruptibilitate et tarditate detracta. Non solum enim non erit tale, quale nunc est in quavis optima valetudine; sed nec tale quidem, quale fuit in primis hominibus ante peccatum. Qui licet morituri non essent, nisi peccassent; alimentis tamen ut homines utebantur, nondum spiritalia, sed adhuc animalia corpora terrena gestantes. Siehe unten n. 4.

4. Gemäß der schon von den heiligen Vätern deutlich bezeugten Lehre der Kirche werden dieselben Leiber dereinst auferweckt und mit ihren Seelen vereinigt werden, welche im Tode von den letztern getrennt wurden (a). Wie dieser Glaubenssatz von der wesentlichen und individuellen Identität der Auferstehungsleiber näher zu verstehen sei, hat die Kirche nicht erklärt; diese Frage bildet den innersten Kern des für die Vernunft unerforschlichen Geheimnisses. Von den Theologen wurde dieselbe in der mannigfachsten Weise beantwortet. Als unzulässig müssen ohne Zweifel solche Erklärungen gelten, welche den Begriff der individuellen stofflichen Identität des im Tode abgelegten und des wiedererweckten Leibes durchaus preisgeben und nur den der Gleichartigkeit oder formellen Identität beider wollen gelten lassen (b). Nach der Lehre des hl. Thomas ist die Auferweckung als ein Schöpfungsact zu denken, bei welchem Gott den einzelnen körperlichen Organismus seiner wesentlichen Structur nach wiederherstellen wird, indem er dazu die frühern stofflichen Elemente insoweit (ea quantitate) verwendet, als es zur Wiederherstellung jenes Organismus erforderlich ist (c).

a) Symb. Apost. (forma Aquil.): *Huius* carnis resurrectionem. Symb. Athan.: Cum corporibus suis (S. 1065). Symb. Conc. Tolet. XI.: Hoc ergo exemplo capitis nostri confitemur vera fide resurrectionem carnis omnium mortuorum. Nec in aërea vel qualibet alia carne (ut quidam delirant) surrecturos nos credimus, sed *in ista, qua vivimus, consistimus et movemur.* Later. IV, c. 1 (S. 1065).

Cat. Rom. P. I, c. 12, q. 7: Cum vero multum referat, nobis certo persuaderi hoc ipsum atque adeo idem corpus, quod uniuscuiusque proprium fuit, quamvis corruptum sit et in pulverem redierit, tamen ad vitam suscitandum esse, illud etiam parochus accurate explicandum suscipiet. Der Katechismus verweist dann auf 1 Kor. 15, 53: Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem, und Job 19, 26. 27 (S. 1068). Dann heißt es: Hoc idem colligitur ex ipsius resurrectionis definitione; est enim resurrectio, auctore Damasceno (De fide orth. IV, 27), ad eum statum, unde cecideris, revocatio. Denique, si consideremus, cuius rei causa resurrectionem futuram paulo ante demonstratum est: nihil erit, quod cuiusquam animum hac in re dubium facere possit. Ibid. q. 8: Idcirco autem corpora excitanda esse docuimus, *ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit, sive bonum sive malum* (2 Cor. 5, 10). Hominem igitur eo ipso corpore, cuius opera vel Deo vel daemoni servivit, resurgere oportet, ut cum eodem corpore triumphi coronas et praemia consequatur, aut poenas et supplicia miserrima perferat. Vgl. 1 Kor. 15, 35 ff.

Dieselben Gedanken betonen die heiligen Väter in ihren apologetischen Erörterungen. Siehe oben S. 1069 ff.

Zu 1 Kor. 15, 53 bemerkt Theodoret: „Deutlich lehrt der Apostel, nicht ein anderer, sondern derselbe Leib werde auferstehen, welcher verwesen war. Denn er redet so, als ob er gleichsam mit dem Finger hindeutend sagte: Dieses Verwesliche und dieses Sterbliche."

Auch Christus selbst erstand in dem Leibe, der ins Grab gelegt worden war, und überzeugte seine Jünger davon, indem er ihnen seine Wundmale zeigte. Siehe oben § 111, 3. Vgl. auch Matth. 27, 52. 53 (die beim Tode Christi Auferstandenen). J. Bautz, Die Lehre vom Auferstehungsleibe (Paderborn 1877) S. 15 ff. Katholik 1877, I, 476. 594.

b) Dem kirchlichen Dogma wird die Ansicht nicht gerecht, welche Epiphanius (Haer. 64) dem Origenes zuschreibt und aufs heftigste bekämpft. Sie lautet im wesentlichen dahin, die Seele werde (als forma corporis) dereinst einem aus neuem Stoffe zu bildenden Leibe wiederum dieselbe wesentliche Beschaffenheit verleihen, wie früher dem im Tode abgelegten Leibe. Dieselbe Ansicht wurde später von Durandus (IV. Sent. d. 44, q. 1) vertreten. Vgl. *Estius*, IV. Sent. d. 44, q. 1, § 3. Letzterer bemerkt mit Recht, der kirchliche Begriff der *resurrectio* carnis sei hier gänzlich verleugnet; der genannte Vorgang würde wohl eine Erzeugung (prima generatio), nicht aber eine Wiederherstellung (regeneratio) des Leibes genannt werden können. Von einer individuellen Identität des Auferstehungsleibes mit dem gegenwärtigen ist hier gar nicht mehr die Rede. Siehe oben *Greg. M.* l. c. S. 1072. Cat. Rom. l. c. (S. 1074).

Suar., In 3 disp. 44, sect. 2, n. 5: Quamvis ille modus imperfectae resurrectionis a Durando confictus concipi possit et intelligi ut possibilis, tamen vera resurrectio, prout Scriptura et Ecclesia de ea loquuntur, identitatem requirit non solum animae, sed etiam materiae. Ibid. n. 3: Communis vero sententia est, de necessitate resurrectionis esse, ut corpus resurgentis constet ex eadem numero materia, ex qua prius constitit. . . . Ratio est, quia sicut materia est de essentia hominis, ita identitas materiae est de ratione eiusdem hominis.

In der neuern Zeit wurde eine verwandte Ansicht (von Lacordaire) aufgestellt. Dasselbe Princip, welches im gegenwärtigen Leben die stofflichen Elemente des menschlichen Körpers beherrscht und sie je in einer bestimmten individuellen Weise gestaltet, wird bei der Auferstehung bewirken, daß der aus neuem Stoffe gebildete Leib die gleiche individuelle Form erhält, welche der im Tode abgelegte besaß. Auf diese Gleichheit der Form beschränkt sich deren Identität. Diese Ansicht genügt der kirchlichen Lehre ebensowenig wie die des Durandus. Sie ist von derselben auch wohl nur dann verschieden, wenn man jenes „gestaltende Princip" als etwas außer oder neben der Seele Bestehendes betrachtet. Diese Annahme würde aber wiederum der kirchlichen Lehre direct widersprechen (vgl. oben § 80, 2).

c) Dem hl. Thomas gilt die stoffliche Identität des Auferstehungsleibes als ein wesentliches Moment des kirchlichen Dogmas. Es handelt sich aber bei der Auferstehung nicht um einen natürlichen, aus irgend welchen Eigenschaften der stofflichen Elemente zu erklärenden Vorgang, sondern um ein ausschließlich auf die göttliche Vorsehung zurückzuführendes Wunder.

Ibid. Suppl. 3, q. 78, a. 3: In cineribus illis nulla est inclinatio naturalis ad resurrectionem, sed solum ex ordine divinae providentiae, quae statuit illos cineres iterum animae coniungi: et ex hoc provenit, quod illae

partes elementorum iterato coniungantur et non aliae. Ibid. q. 79, a. 1: Non enim resurrectio dici potest, nisi anima ad idem corpus redeat, quia resurrectio est iterata surrectio. Eiusdem autem est surgere et cadere. Unde resurrectio magis respicit corpus, quod post mortem cadit, quam animam, quae post mortem vivit. Et ita si non est idem corpus, quod anima resumit, nec dicetur resurrectio, sed magis novi corporis assumptio.

Durch die Auferstehung wird demnach dasselbe menschliche Individuum wiederhergestellt, das zuvor gelebt und seinem Endziele zugestrebt hat. Ibid. a. 2: Necessitas ponendi resurrectionem est ex hoc, ut homo finem ultimum, propter quem factus est, consequatur. . . . Et quia oportet, quod illud idem numero ad finem perveniat, quod propter finem est factum, ne in vanum esse factum videatur, oportet, quod idem homo numero resurgat; et hoc quidem fit, dum eadem anima numero eidem corpori numero coniungitur; alias enim non esset resurrectio proprie, nisi idem homo reparetur. Unde ponere, quod idem numero non sit, qui resurget, est haereticum, derogans veritati Scripturae, quae resurrectionem praedicat.

Wie aber ist diese stoffliche Identität des Auferstehungsleibes näher zu bestimmen? Der hl. Thomas prüft (l. c. q. 80, a. 4) eingehend die hierüber aufgestellten Lehrmeinungen. Sie unterscheiden sich zunächst durch die ihnen zu Grunde liegenden physiologischen Anschauungen bezüglich des Stoffwechsels bezw. durch die Auffassung der damit in Zusammenhang gebrachten Frage, welche stofflichen Elemente des menschlichen Leibes zu dessen individuellem Wesensbestande gehören, ob nur die ursprünglich gegebenen oder auch später Aufgenommenes. Die einen nehmen an, die wesentlichen „Grundelemente“ (?) des menschlichen Leibes würden vom Stoffwechsel nicht berührt; sie pflanzen sich seit der Erschaffung des Menschen von einem Individuum auf das andere selbständig fort (per multiplicationem). Sie werden auch ausschließlich das stoffliche Substrat zur Herstellung der Auferstehungsleiber bilden. — Andere sind der Meinung, auch die Fortpflanzung der menschlichen Natur sei zwar durch den Stoffwechsel (Aufnahme von Nahrung, Bildung neuer stofflicher Elemente) bedingt; aber die also entstehenden Grundelemente des (neu erzeugten) menschlichen Körpers werden von demselben nicht berührt; sie bleiben in dem einzelnen Menschen stets unverändert, und aus ihnen zunächst wird dereinst bei der Auferstehung wesentlich derselbe Leib von Gott wiederhergestellt werden; von dem später aufgenommenen Stoffe wird nur so viel verwandt werden, als zur quantitativen Vollständigkeit jenes Leibes erforderlich ist (quatenus natura eo indiget ad perfectionem quantitatis. . . . Sic ergo patet, quod haec opinio ponit resurgere totum id, quod est de veritate humanae naturae principaliter, non autem totum, quod est de veritate humanae naturae secundario). Vgl. 1, q. 119, a. 1.

Eine dritte Meinung weiß nichts von solchen unveränderlichen Grundelementen. Sie lehrt, nicht in den stofflichen Elementen an sich, sondern in ihrer organischen Verbindung und Structur sei das Wesen der menschlichen Natur zu suchen (veritas humanae naturae), und diese allein bewahre im Menschen, auch schon in diesem Leibesleben, ihre Identität, trotz der fortdauernden stofflichen Veränderungen (ponit omnes partes, quae non sunt praeter intentionem naturae aggeneratae, pertinere ad veritatem humanae naturae quantum ad id, quod habent de specie, quia sic manent; non autem quantum ad id, quod habent de materia, quia sic fluunt et refluunt indifferenter. . . . Dum quibusdam partibus fluentibus aliae reparantur in eadem figura et in eodem situ, omnes partes fluunt et refluunt secundum materiam, sed manent secundum speciem; manet nihilo-

minus homo idem numero). Es wird jedoch auch hier angenommen, daß der Grundstoff, aus welchem der menschliche Körper zuerst sich gestaltet und entwickelt hat, in vollerem Sinne zum Wesensbestande des menschlichen Leibes gehöre als das später Hinzugekommene, und daß daher jener zunächst bei der Auferstehung von Gott zum Wiederaufbau des Organismus verwandt werde (Et ideo idem, quod ponit resurgere in homine secunda opinio, ponit tertia, sed non eadem ratione. Ponit enim totum illud, quod ex semine generatum est, resurgere, non quia alia ratione pertineat ad veritatem humanae naturae quam hoc, quod postea advenit, sed quia perfectius veritatem speciei participat; quem ordinem ponebat secunda opinio in his, quae postea adveniunt ex alimento, in quo etiam haec opinio concordat cum illa).

Diese dritte Meinung gilt dem hl. Thomas als die wahrscheinlichere. Sie hält, mit den übrigen, vor allem auch daran fest, daß nicht die ganze Stoffmasse, welche im Verlaufe des Lebens zum Körper gehört hat, von dem Auferstehungsleibe angenommen wird. Ibid. a. 5: Illud, quod est in homine materialiter, non habet ordinem ad resurrectionem, nisi secundum quod pertinet ad veritatem humanae naturae, quia secundum hoc habet ordinem ad animam rationalem. Illud autem totum, quod est in homine materialiter, pertinet quidem ad veritatem humanae naturae, quantum ad id, quod habet de specie; sed non totum, considerata materiae totalitate, quia tota materia, quae fuit in homine a principio vitae usque ad finem, excederet quantitatem debitam speciei, ut tertia opinio dicit, quae probabilior inter ceteras mihi videtur. Et ideo totum, quod est in homine, resurget, considerata totalitate speciei, quae attenditur secundum quantitatem, figuram, situm et ordinem partium; non autem resurget totum, considerata totalitate materiae. Vgl. C. Gent. IV, 81.

Wenn man statt des vom hl. Thomas angenommenen „ursprünglichen Grundstoffes" vielmehr die stofflichen Elemente, welche im Augenblicke des Todes den Wesensbestand des Leibes ausmachen, als diejenigen betrachtet, welche bei der Auferstehung zum Wiederaufbau desselben dienen werden, so wird auch die fortgeschrittene Naturwissenschaft von ihrem Standpunkte aus in dem also erklärten kirchlichen Dogma nichts dem Naturlaufe Widersprechendes zu entdecken vermögen.

Diese zuletzt genannte Auffassung scheint auch dem Wortlaute der Heiligen Schrift am besten zu entsprechen (1 Kor. 15, 42: *Seminatur* in corruptione, *surget* in incorruptione. . . . *Seminatur* corpus animale, *surget* corpus spiritale; vgl. das Bild V. 35 ff.), sowie den Anschauungen, welche der kirchlichen Reliquienverehrung, wenigstens theilweise, als Grundlage dienen (Trid. Sess. 25 l. c.: Sanctorum quoque Martyrum et aliorum cum Christo viventium sancta corpora, . . . *ab ipso ad aeternam vitam suscitanda et glorificanda*, a fidelibus veneranda esse. Siehe oben S. 1050). Vgl. Duilhé-Braig, Apologie des Christenthums S. 563.

5. Dem vorstehend erörterten Glaubenssatze über die (wesentliche und individuelle) Identität der Auferstehungsleiber mit den im Tode abgelegten steht der andere zur Seite, daß dieselben qualitativ von den letztern verschieden sein werden. Die Leiber aller Auferstandenen werden unsterblich sein. Die zur Theilnahme an der himmlischen Seligkeit berufenen Leiber der Gerechten werden gewisse übernatürliche Eigenschaften empfangen, welche unter dem Begriffe der Verklärung (glorificatio) zusammengefaßt werden (a).

Die Leiber der Verdammten werden gleichfalls einer Verwandlung theilhaftig, insofern auch sie zu einem unvergänglichen, ewigen Dasein bestimmt sind (b). Ferner werden die Leiber aller Auferstandenen dieselbe Gestalt besitzen wie im diesseitigen Leben, so jedoch, daß im einzelnen alle Defecte und alle Abnormitäten der Bildung verschwunden sein werden (c).

a) Cat. Rom. l. c. q. 10: Sequitur nunc, ut fideles intelligant, si ea spectemus, quae corporis substantiam constituunt, quamvis illud ipsum atque idem corpus a mortuis revocari oporteat, quod antea exstinctum fuerat: longe aliam tamen et diversam eius conditionem fore. Ut enim cetera omittamus, in eo maxime resurgentium corpora omnia a se ipsis different, quod, cum ante mortis legibus subiecta essent, posteaquam ad vitam suscitata fuerint, sublato bonorum malorumque discrimine immortalitatem assequentur. Quam quidem admirabilem naturae restitutionem insignis Christi victoria meruit, quam de morte reportavit, quemadmodum sacrarum Scripturarum testimonia nos admonent. Der Katechismus verweist auf folgende Schriftstellen:

Js. 25, 8: Praecipitabit mortem in sempiternum. Os. 13, 14: Ero mors tua, o mors, morsus tuus ero, inferne. 1 Kor. 15, 26 ff. (S. 1068. 1080). Apok. 21, 4 (S. 1017). Vgl. oben n. 2 und S. 546.

Diese Unsterblichkeit der auferstandenen Leiber kann nicht auf natürliche Ursachen zurückgeführt werden; sie wird, ebensowohl wie die im Urstande dem Menschen verliehene, ein Werk der göttlichen Allmacht sein.

2 Kor. 5, 1: Scimus enim, quoniam si terrestris domus nostra huius habitationis dissolvatur, quod aedificationem ex Deo habemus, domum non manufactam, aeternam in coelis. *Aug.*, Civ. XIII, 18 (siehe unten). Vgl. oben S. 384 und die oben n. 3 mitgetheilten Aussprüche der heiligen Väter.

Die sonstigen übernatürlichen Qualitäten, welche die Leiber der Gerechten durch die Verklärung empfangen, werden von der kirchlichen Wissenschaft sowie von dem Römischen Katechismus auf vier sogen. Gaben (dotes) zurückgeführt: die impassibilitas, claritas, agilitas, subtilitas. Sie werden, wie Estius (l. c. § 15) bemerkt, dotes genannt: quod iis velut quibusdam ornamentis Christus electorum suorum corpora sit dotaturus.

Cat. Rom. l. c. q. 11: Habebunt praeterea sanctorum rediviva corpora insignia quaedam et praeclara ornamenta, quibus multo nobiliora futura sint, quam umquam antea fuerint. Praecipua vero sunt quatuor illa, quae dotes appellantur, ex Apostoli doctrina a Patribus observatae. Earum prima est *impassibilitas*, munus scilicet et dos, quae efficiet, ne molesti aliquid pati, ullove dolore aut incommodo affici queant. Nihil enim aut frigorum vis aut flammae ardor aut aquarum impetus obesse eis poterit. *Seminatur*, inquit Apostolus (1 Cor. 15, 42) *in corruptione, surget in incorruptione.* Quod autem impassibilitatem potius quam incorruptionem scholastici appellarint, ea causa fuit, ut, quod est proprium corporis gloriosi, significarent. Non enim impassibilitas illis communis est cum damnatis, quorum corpora, licet incorruptibilia sint, aestuare tamen possunt atque algere, variisque cruciatibus affici.

Vgl. Apok. 21, 4 (S. 1017) und oben S. 1032. 1 Kor. 15, 44 (S. 1080).

Cat. Rom. l. c.: Hanc consequitur *claritas*, qua sanctorum corpora tamquam sol fulgebunt; ita enim apud s. Matthaeum (13, 43) testatur Salvator noster: *Iusti*, inquit, *fulgebunt sicut sol in regno Patris eorum.* Ac ne quis de eo dubitaret, suae transfigurationis exemplo declaravit. Hanc interdum

Apostolus gloriam, modo claritatem appellat. *Reformabit,* inquit (Phil. 3, 21), *corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae;* et rursum: *Seminatur in ignobilitate, surget in gloria* (1 Cor. 15, 43). Huius etiam gloriae imaginem quandam vidit populus Israël in deserto, cum *facies Moysis* (Ex. 34, 29) ex colloquio et praesentia Dei ita colluceret, ut in eam filii Israël oculos intendere non possent. Est vero claritas haec fulgor quidam ex summa animae felicitate ad corpus redundans, ita, ut sit quaedam communicatio illius beatitudinis, qua anima fruitur, quomodo etiam anima ipsa beata efficitur, quod in eam pars divinae felicitatis derivetur. Hoc vero munere non aeque omnes, perinde ac primo, ornari credendum est; erunt quidem sanctorum corpora omnia aeque impassibilia, sed eundem splendorem non habebunt; nam, ut testatur Apostolus (1 Cor. 15, 41): *Alia caritas solis, alia claritas lunae et alia claritas stellarum; stella enim a stella differt in claritate: sic et resurrectio mortuorum* (vgl. oben S. 1017 ff. *S. Thom.,* Suppl. 3, q. 85, a. 1: Claritas illa causabitur ex redundantia gloriae animae in corpus).

Cum hac dote coniuncta est illa, quam *agilitatem* vocant, qua corpus ab onere, quo nunc premitur, liberabitur, facillimeque in quamcumque partem anima voluerit, ita moveri poterit, ut ea motione nihil celerius esse queat: quemadmodum aperte s. Augustinus in libro de Civitate Dei (XIII, 18 et 20 sqq.), et Hieronymus in Isaiam (in c. 40, l. 12) docuerunt. Quare ab Apostolo dictum est: *Seminatur in infirmitate, surgit in virtute* (1 Cor. 15, 43).

Aug., Civ. XIII, 18: Itane Deo summo concedere dubitabimus, . . . ut de carne hominis, cui donat immortalitatem, corruptionem auferat, naturam relinquat, congruentiam figurae membrorumque detineat, detrahat ponderis tarditatem? Ibid. c. 20 (siehe oben S. 1073); XXII, 11. Serm. 242 (al. 149, de temp.), 3. 5: Credere enim debemus talia corpora nos habituros, ut ubi velimus, quando voluerimus, ibi simus. *S. Thom.,* Suppl. 3, q. 84, a. 1: Corpus gloriosum erit omnino subiectum animae glorificatae, non solum ut nihil in eo sit, quod resistat voluntati spiritus, quia hoc fuit etiam in corpore Adae; sed etiam ut sit in eo aliqua perfectio effluens ab anima glorificata in corpus, per quam habile reddatur ad praedictam subiectionem. . . . Anima autem coniungitur corpori non solum ut forma, sed etiam ut motor; et utroque modo oportet, quod corpus gloriosum animae glorificatae sit summe subiectum. Unde sicut per dotem subtilitatis subiicitur ei totaliter, in quantum est forma corporis, dans esse specificum; ita per dotem agilitatis subiicitur ei, in quantum est motor, ut scilicet sit expeditum et habile ad obediendum spiritui in omnibus motibus et actionibus animae. Die l o c a l e Bewegung der Verklärten ist darum doch nicht so beschaffen wie die der reinen Geister, so daß sie unvermittelt ohne stetige Fortbewegung und ohne jede Zeitdauer den Ort ihres Aufenthaltes wechseln könnten. Ibid. a. 3: Nullo modo potest esse, quod aliquod corpus perveniat de uno loco ad alium, nisi transeat omnia media. . . . Et ideo alii probabilius dicunt, quod corpus gloriosum movetur in tempore, sed imperceptibili propter brevitatem.

Cat. Rom. l. c.: His vero addita est, quae vocatur *subtilitas,* cuius virtute corpus animae imperio omnino subiicietur, eique serviet et ad nutum praesto erit: quod ex illis Apostoli verbis ostenditur: *Seminatur,* inquit, *corpus animale, surget corpus spiritale* (1 Cor. 15, 44).

Wie der irdische Leib, lehrt der Apostel, von Natur bestimmt und befähigt ist, ein entsprechendes Werkzeug der Seele (ψυχή) und ihrer natürlichen, zum Theil von der Sünde inficirten Thätigkeit zu sein (daher corpus animale, σῶμα ψυχικόν; vgl. den verwandten Begriff homo *terrestris*, 1 Kor. 15, 44—47), so wird der verklärte Leib ein würdiges und vollkommenes Organ der zum vollen Besitz des übernatürlichen Gnadenlebens gelangten Seele (πνεῦμα) sein (daher corpus *spiritale*, σῶμα πνευματικόν). Durch jenen stehen wir mit dem ersten Adam in geschlechtlicher Verbindung und haben theil an seinem Sündenfall; dieser ist eine Frucht unserer übernatürlichen Lebensverbindung mit dem zweiten Adam, Christus; er ist selbst auch eine übernatürliche Gabe Gottes. Auch hinsichtlich der Beschaffenheit der verklärten Leiber ist der auferstandene und verklärte Christus das Vorbild der Auserwählten. Es muß eine Umwandlung ihrer Leiber stattfinden; denn in ihrer natürlichen Beschaffenheit (caro et sanguis) wären sie keine passenden Organe für die verklärte Seele und ihr himmlisches Leben.

1 Kor. 15, 44: Seminatur corpus animale, surget corpus spiritale. Si est corpus animale, est et spiritale, sicut scriptum est: (45) Factus est primus homo Adam in animam viventem; novissimus Adam in spiritum vivificantem. (46) Sed non prius quod spiritale est, sed quod animale; deinde quod spiritale. (47) Primus homo de terra, terrenus; secundus homo de coelo, coelestis. (48) Qualis terrenus, tales et terreni; et qualis coelestis, tales coelestes. (49) Igitur, sicut portavimus imaginem terreni, portemus et imaginem coelestis. (50) Hoc autem dico, fratres, quia caro et sanguis regnum Dei possidere non possunt, neque corruptio incorruptelam possidebit. Röm. 5, 17 (§ 109, 1). Vgl. oben S. 545 ff. Simar, Die Theologie des hl. Paulus (2. Aufl.) S. 256.

Aug., Civ. XIII, 20 (S. 1073 f.). Vermöge dieser „Vergeistigung" werden die verklärten Leiber dem natürlichen Bedürfnisse der Nahrung u. dgl. nicht mehr unterworfen sein. Ibid. c. 22: Corpora ergo iustorum, quae in resurrectione futura sunt, neque ullo ligno indigebunt, quo fiat, ut nullo morbo vel senectute inveterata moriantur (das lignum vitae im Paradiese; siehe c. 20), neque ullis aliis corporalibus alimentis, quibus esuriendi ac sitiendi qualiscumque molestia devitetur; quoniam certo et omni modo inviolabili munere immortalitatis induentur, ut non nisi velint, possibilitate, non necessitate vescantur. . . . Non enim potestas, sed egestas edendi ac bibendi talibus corporibus auferetur. Unde et spiritualia erunt; non quia corpora esse desistent, sed quia spiritu vivificante subsistent. Ibid. c. 23, 1: Tunc iam non terrenus, sed coelestis homo erit; non quia corpus, quod de terra factum est, non ipsum erit; sed quia dono coelesti iam tale erit, ut etiam coelo incolendo non amissa natura, sed mutata qualitate conveniat.

Auch der hl. Gregor d. Gr. bekämpft die Meinung (des Eutychius von Konstantinopel), daß die Leiber der Auferstandenen ätherischer Natur sein würden (Mor. XIV, 29): Dum aperte *pellis* dicitur (Iob 19, 26), omnis dubitatio verae resurrectionis aufertur: quia sicut Eutychius Constantinopolitanae urbis Episcopus scripsit, corpus nostrum in illa resurrectionis gloria erit impalpabile, ventis aëreque subtilius. In illa enim resurrectionis gloria erit corpus nostrum subtile quidem per effectum spiritalis potentiae, sed palpabile per virtutem naturae. . . . Dum tamen (Eutychius) adhuc viveret, . . . quicumque noti mei ad eum salutationis gratia pergebant, ut eorum relatione cognovi, ante eorum oculos pellem manus suae tenebat dicens: Confiteor, quod omnes in hac

carne resurgemus. Quod, sicut ipsi fatebantur, omnino prius negare consueverat. Vgl. *S. Thom.* l. c. q. 83, a. 1.

Bezüglich der Durchdringlichkeit siehe ibid. a. 2: Subtilitas (autem) a corpore glorioso dimensionem non aufert: unde nullo modo aufert ipsi praedictam necessitatem distinctionis situs ab alio corpore. Et ideo corpus gloriosum non habebit ratione suae subtilitatis, quod possit esse simul cum alio corpore, sed poterit simul cum alio corpore esse ex operatione divinae virtutis. Ad 1: Corpus Christi non habuit ex subtilitatis dote, quod posset esse simul cum alio corpore in eodem loco; sed hoc factum est virtute divinitatis post resurrectionem, sicut in nativitate. . . . Unde non oportet, quod ratione suae subtilitatis hoc conveniat corporibus gloriosis. Ebenso *Estius* l. c. § 15 u. a. Vgl. *Suar.*, In 3 disp. 48, sect. 2, n. 25. Suarez selbst ist der Meinung, die in Rede stehende Eigenthümlichkeit der verklärten Körper (die Penetrabilität) sei nicht ausschließlich als eine vorübergehende, bloß äußere Wirkung der göttlichen Allmacht aufzufassen, sondern zugleich als eine den Verklärten selbst durch göttliche Mittheilung irgendwie innewohnende oder zur Verfügung gestellte (l. c. n. 16): Addo vero hanc virtutem penetrandi alia corpora non esse omnino extrinsecam, ita ut solum consistat in quodam pacto, quo Deus statuit movere corpus beati, quandocumque ipse voluerit, sed in virtute intrinseca et instrumentali animae vel corporis beati, cui ratione beatitudinis datum est, ut possit se hoc modo movere tamquam instrumentum Dei. Vgl. Bautz a. a. O. S. 415. Siehe oben S. 502.

b) Ueber die Unsterblichkeit der Leiber der Verdammten siehe Cat. Rom. l. c. q. 11 (S. 1078). Nicht Leidensunfähigkeit wird denselben durch die bei der Auferstehung stattfindende Umwandlung zu theil werden, sondern vielmehr die übernatürliche Eigenschaft einer ewigen Leidensfähigkeit, welche durch keine Qual jemals erschöpft werden kann.

Cat. Rom. l. c. q. 11 (S. 1078). *Aug.*, Enchir. 92: Resurgent quidem etiam ipsi unusquisque cum sua carne, sed ut cum diabolo et eius angelis puniantur. . . . Nec moveat, quomodo in eis erit corpus incorruptibile, si dolere poterit; aut quomodo corruptibile, si mori non poterit. Non est enim vera vita, nisi ubi feliciter vivitur; nec vera incorruptio, nisi ubi salus nullo dolore corrumpitur. Ubi autem infelix mori non sinitur, ut ita dicam, mors ipsa non moritur; et ubi dolor perpetuus non interimit, sed affligit, ipsa corruptio non finitur. Haec in sanctis Scripturis secunda mors dicitur. Civ. XXI, 1 sqq. Siehe oben S. 985. 1031.

S. Thom.; Suppl. 3, q. 86, a. 1. *Estius* l. c. § 11: Corpora reproborum fore passibilia, certum est ex poenis et suppliciis, quibus erunt subiecta. . . . Hac igitur ratione reprobi adeo non erunt immortales, ut semper futuri sunt in morte. Sicut enim electi fruentur vita aeterna, sic reprobi patientur mortem aeternam. Vgl. *Suar.* l. c. disp. 50, sect. 5, n. 12.

c) Cat. Rom. l. c. q. 9: Neque vero corpus tantum resurget, sed quidquid ad illius naturae veritatem, atque ad hominis decus et ornamentum pertinet, restituendum est. Praeclarum ea de re s. Augustini testimonium legimus (Civ. XXII, 19—21. Enchir. 89 sqq.). . . . In primis vero, quoniam membra ad veritatem humanae naturae pertinent, simul restituentur omnia. Qui enim vel ab ipso ortu oculis capti sunt, vel ob aliquem morbum lumina amiserunt, claudi atque omnino manci et quibusvis membris debiles, integro ac perfecto corpore resurgent. Aliter enim animae desiderio, quae ad corporis coniunc-

tionem propensa est, minime satisfactum esset; cuius tamen cupiditatem in resurrectione explendam esse sine dubitatione credimus. Praeterea satis constat resurrectionem aeque ac creationem inter praecipua Dei opera numerari. Quemadmodum igitur omnia a Deo initio creationis perfecta fuerunt, ita etiam in resurrectione futurum omnino affirmare oportet. Neque id de martyribus solum fatendum est, de quibus s. Augustinus ita testatur (Serm. 362, 20): *Non erunt absque illis membris;* non enim posset illa mutilatio non esse corporis vitium, alioquin qui capite truncati sunt, deberent sine capite resurgere: verumtamen exstabunt in eorundem membrorum articulis gladii cicatrices refulgentes super omne aurum et lapidem pretiosum, veluti et cicatrices vulnerum Christi; quod de improbis quoque verissime dicitur, etsi illorum culpa membra amputata fuerint. . . . Nam iis, qui poenitentiam egerunt, ad praemium, illis vero, qui eandem contempserint, ad supplicium restituentur.

Die hervorragendsten Theologen beziehen diese Sätze auch auf die geschlechtliche Verschiedenheit der Auferstandenen. Matth. 22, 30. Luc. 20, 35. 36 (§ 73, 2). 1 Kor. 6, 13 (Deus autem hunc [ventrem] et has [escas] destruet) beweisen nicht das Gegentheil; diese Stellen sind von den betreffenden körperlichen Functionen (usus membrorum) zu verstehen. Vgl. *S. Thom.* l. c. q. 80 ad 1; q. 81, a. 3. *Estius* l. c. § 2. 5—10. Bautz a. a. O. S. 178.

Von manchen Vätern und Theologen wird ferner angenommen, alle Auferstandenen würden die vollkommene körperliche Beschaffenheit des reifen mittlern Alters besitzen.

Aug., Civ. XXII, 20: Quibus omnibus pro nostro modulo consideratis atque tractatis, haec summa conficitur, ut in resurrectione carnis in aeternum eas mensuras habeat corporum magnitudo, quas habebat perficiendae sive perfectae cuiusque indita corpori ratio iuventutis, in membrorum quoque omnium modulis congruo decore servato. . . . Aut si contenditur in ea quemque statura corporis resurrecturum esse, in qua defunctus est, non pugnaciter resistendum est; tantum absit omnis deformitas, omnis infirmitas, omnis tarditas omnisque corruptio; et si quid aliud illud non decet regnum, in quo resurrectionis et promissionis filii aequales erunt angelis Dei, si non corpore, non aetate, certe felicitate. Vgl. c. 16. *S. Thom.* l. c. q. 81, a. 1: Homo resurget absque omni defectu humanae naturae; quia sicut Deus humanam naturam absque defectu instituit, ita sine defectu reparabit. Deficit autem humana natura dupliciter: uno modo quia nondum perfectionem ultimam est consecuta; alio modo quia iam ab ultima perfectione recessit, et primo modo deficit in pueris, secundo modo deficit in senibus. Et ideo in utrisque reducetur humana natura per resurrectionem ad statum ultimae perfectionis, qui est in iuvenili aetate, ad quam terminatur motus augmenti, et a qua incipit motus decrementi.

§ 169.

Das Weltgericht und das Weltende.

1. Das Weltgericht wird in den kirchlichen Glaubensbekenntnissen durchweg als der eigentliche Zweck der Wiederkunft Christi bezeichnet. Die

Angemessenheit eines zweifachen göttlichen Gerichtes, des besondern (iudicium *particulare*) und des allgemeinen (iudicium *universale*), wurde früher bereits betrachtet, ebenso auch die Gründe, welche es als congruent erscheinen lassen, daß der Gottmensch zum Träger dieser letzten universalen Offenbarung Gottes bestimmt sei (S. 991. 1053). Außer dem Satze, daß dieses Gericht über alle Menschen ohne Ausnahme ergehen, und daß zu diesem Zwecke der Erlöser in seiner himmlischen Verklärung dem ganzen Menschengeschlechte sichtbar erscheinen wird (S. 1053), enthält die Offenbarung keine oder doch keine inhaltlich bestimmten nähern Angaben über den Ort, die Form oder sonstige Umstände des Weltgerichtes. Es handelt sich hier durchweg um prophetische Aussprüche, deren Sinn, wie es scheint, nach Gottes Absicht erst in dem Augenblicke der Erfüllung den Menschen offenbar werden soll.

Symb. Apost.; Nic.-Const.; Conc. Tolet. XI (S. 1053); Athan.; Later. IV, c. 1 (S. 1065).

Cat. Rom. P. I, c. 8, q. 3: Alterum vero (tempus iudicii est), cum uno die atque uno in loco omnes simul homines ad tribunal iudicis stabunt, ut omnibus omnium saeculorum hominibus inspectantibus et audientibus singuli, quid de ipsis decretum et iudicatum fuerit, cognoscant; cuius sententiae pronuntiatio impiis et scelestis hominibus non minima futura est poenarum et suppliciorum pars; rursus vero pii et iusti non parvum ex ea praemium fructumque percepturi sunt, cum qualis quisque in hac vita fuerit, apparebit.

Matth. 25, 31 (S. 1064). Ebd. V. 32: Et congregabuntur ante eum omnes gentes et separabit eos ab invicem, sicut pastor segregat oves ab hoedis, (33) et statuet oves quidem a dextris suis, hoedos autem a sinistris. (34) Tunc dicet rex his, qui a dextris erunt: Venite, benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi: (35) esurivi enim et dedistis mihi. . . . (37) Tunc respondebunt ei iusti, dicentes: Domine, quando te vidimus esurientem? . . . Ebd. V. 40: Et respondens rex, dicet illis: Amen, dico vobis: Quamdiu fecistis uni ex his fratribus meis minimis, mihi fecistis. (41) Tunc dicet et his, qui a sinistris erunt: Discedite a me maledicti in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis eius; (42) esurivi enim et non dedistis mihi manducare. . . . (43) Tunc respondebunt ei et ipsi dicentes: Domine, quando te vidimus esurientem? . . . (45) Tunc respondebit illis dicens: Amen, dico vobis: Quamdiu non fecistis uni de minoribus his, nec mihi fecistis. V. 46 (S. 1024).

Zu V. 34 vgl. *Maldonat*, Comm. in Matth. h. l.: Non vocaverat se regem ante, sed hominem et Filium hominis et apud Lucam hominem nobilem, qui peregre profectus esset, ut regni capesseret possessionem; nunc vocat regem, quia de eo tempore loquitur, quo accepto iam regno rediturus est; tum etiam, quia ante nondum regiam descripserat maiestatem, nunc ea descripta, merito se regem appellat. Vgl. oben § 112, 1.

1 Kor. 4, 5: Itaque nolite ante tempus iudicare, quoadusque veniat Dominus, qui et illuminabit abscondita tenebrarum et manifestabit consilia cordium, et tunc laus erit unicuique a Deo. Röm. 2, 15. 16 (§ 26, 2 b). Apok. 20, 12: Et vidi mortuos magnos et pusillos, stantes in conspectu throni, et libri aperti sunt, et alius liber apertus est, qui est vitae, et iudicati

sunt mortui ex his, quae scripta erant in libris secundum opera ipsorum. Dan. 7, 10.

Ueber dieses „Buch des Lebens“ vgl. *Aug.*, Civ. XX, 14 (S. 992). *S. Thom.*, Suppl. 3, q. 87, a. 1: Quia oportet, quod testis, accusator et defensor in quolibet iudicio habeant eorum notitiam, quae in iudicio versantur, in illo autem communi iudicio omnia opera hominum in iudicium venient, oportet, quod omnium operum suorum quisque tunc notitiam habeat. Unde conscientiae singulorum erunt quasi quidam libri continentes res gestas, ex quibus iudicium procedet. . . . Et isti sunt libri, de quibus Apoc. 20, 12. . . . Sed per librum vitae, de quo subiungitur, intelliguntur conscientiae singulorum, quae dicuntur singulariter liber unus, quia una virtute divina fiet, ut cunctis ad memoriam sua facta revocentur, et haec vis, in quantum ad memoriam homini reducet sua facta, *liber vitae* dicitur. Vel per primos libros conscientiae intelliguntur, per secundum sententia iudicis in eius providentia descripta.

Zu Matth. 25, 35 ff. (bezüglich der Form des Gerichtes) vgl. ibid. q. 88, a. 2: Sententia proportionaliter debet testimonio respondere. Sed testimonium et accusatio et excusatio erit mentalis (Rom. 2, 15. 16). . . . Ergo videtur, quod illa sententia et totum iudicium mentaliter compleatur. . . . Quid circa hanc quaestionem sit verum, pro certo definiri non potest; tamen probabilius aestimatur, quod totum illud iudicium et quoad discussionem et quoad accusationem malorum et quoad commendationem bonorum et quoad sententiam de utrisque mentaliter perficietur. Si enim vocaliter singulorum facta narrarentur, inaestimabilis magnitudo temporis ad hoc exigeretur (*Aug.*, Civ. l. c.). . . . Unde probabile est, quod illa, quae dicuntur Matth. 25, non vocaliter, sed mentaliter intelligenda sint esse perficienda. Vgl. auch *Maldonat* l. c. (v. 33): Non fuit Christo propositum omnes causas, cur alii salvandi, alii damnandi essent, explicare, sed exemplum tantum in una specie proponere, de quo aliae etiam species et causae intelligerentur. . . . (v. 35) Ideo autem hanc potius quam aliam bonorum operum speciem proposuit, quia nihil nobis magis commendatum esse voluit, quam eam caritatem, quae erga proximos esset.

Ueber den Ort des Gerichtes soll gemäß einer alten kirchlichen Meinung bei Joel 3, 2. 12 (Congregabo omnes gentes et deducam eas in vallem Iosaphat, et disceptabo cum eis ibi super populo meo et haereditate mea Israël, quos disperserunt in nationibus et terram meam diviserunt) eine Andeutung gegeben sein.

Vgl. Wetzer und Welte's Kirchenlexikon VI (2. Aufl.), 1830: „Ob der Name Thal Josaphat (Joel 3, 2. 12) nur ein fingirter allegorischer Name sei, ohne bestimmte örtliche und historische Beziehung, oder ob er mit Rücksicht auf König Josaphat einem bestimmten Orte gegeben worden sei, ist streitig. Ersteres, wofür namentlich auch Winer (Realw. I, 711), wäre nach der Bedeutung des Ausdruckes (Thal des ‚Gott richtet‘, also: Thal des Gerichtes Gottes) wohl möglich; aber auch letzteres hat sich den Gelehrten immer als wahrscheinlich nahegelegt, weil wirklich das Thal des Cedronbaches zwischen Jerusalem und dem Oelberge von jeher den Namen Thal Josaphat führte (vgl. *Calmet,* Diction. s. v.). Da jedoch dieses Thal in keiner augenfälligen Beziehung zur bekannten Lebensgeschichte Josaphats zu stehen schien, so meinte man, der Name sei ursprünglich demjenigen Orte gegeben worden, an welchem die Feinde Josaphats durch wunderbare Fügung vernichtet worden und welcher auch

den Namen Thal des Segens oder Thal der Lobpreisung geführt habe. Allein diesen Namen führte nicht der Ort, wo die Feinde vernichtet worden, sondern der Ort, wo für ihre Vernichtung Gott gepriesen wurde; an diesen Ort aber kam Josaphat mit den Seinigen erst am vierten Tage, also offenbar auf seiner Rückreise von der Wüste Thecua nach Jerusalem, so daß jenes Thal des Segens oder der Lobpreisung kaum ein anderes Thal als das des Cedronbaches sein kann. . . . Unwahrscheinlich ist es gewiß nicht, daß dieses Thal auch noch den Namen des Königs erhalten habe, unter dem das wichtige Ereigniß vorfiel. Hat aber demnach das Thal des Cedronbaches mit Rücksicht auf das erwähnte Ereigniß den Namen Thal Josaphat erhalten, so ist damit natürlich nicht ausgeschlossen, daß Joel diesen Namen in einem allgemeinern Sinne für den Schauplatz des Strafgerichtes über die Feinde der Theokratie gebrauchte, sei derselbe wo er wolle. Die historische Beziehung liegt dann nur in der Andeutung, daß dieses Strafgericht an jenem frühern zur Zeit Josaphats ein Vorbild habe."

Wie discret der hl. Thomas die genannte Meinung beurtheilt, siehe l. c. q. 88, a. 4: Qualiter illud iudicium sit futurum et quomodo homines ad iudicium convenient, non potest multum per certitudinem sciri; tamen probabiliter potest colligi ex Scripturis, quod circa locum montis Oliveti descendet (Christus), sicut et inde ascendit, ut idem esse ostendatur, qui descendit et qui ascendit. Ibid. ad 1: Sufficit autem ponere quantumcumque spatium circa locum illum ad capiendum multitudinem iudicandorum; dummodo ab illo spatio Christum videre possint, qui in aëre praeeminens et maxima claritate refulgens a longinquo inspici poterit.

Wie über den Ort, so läßt sich auch über die Dauer des Weltgerichtes aus der Offenbarung nichts Bestimmtes entnehmen. Vgl. *Aug.*, Civ. XX, 1. 2 (S. 1054).

Einzelne Schriftstellen deuten an, daß die Auserwählten, insbesondere aber die Apostel, irgendwie (durch ihr Beispiel, ihre Zustimmung, durch Promulgation des richterlichen Spruches Christi u. dgl.) an der richterlichen Thätigkeit Christi theilnehmen werden. Vgl. Matth. 19, 28. Luc. 22, 28—30. 1 Kor. 6, 2. 3.

S. Thom., Suppl. 3, q. 89, a. 1: Iudicare multipliciter dicitur. Uno modo quasi causaliter; ut dicatur illud iudicare, unde apparet aliquis iudicandus: et secundum hoc aliqui dicuntur iudicare *comparatione*, in quantum ex comparatione aliorum aliqui iudicandi ostenduntur; sicut patet Matth. 12, 41. . . . Sed sic iudicare in iudicio communiter et bonorum et malorum est. Alio modo dicitur iudicare, quasi *interpretative:* interpretamur enim aliquem facere, qui facienti consentit. Unde illi, qui consentient Christo iudici eius sententiam approbando, iudicare dicentur; et sic iudicare erit omnium electorum. . . . Alio modo iudicare est *sententiam latam pronuntiare.* Et hoc modo perfecti viri iudicabunt, quia alios ducent in cognitionem divinae iustitiae, ut sciant, quid iuste pro meritis eis debeatur, ut sic ipsa revelatio iustitiae dicatur iudicium.

Auf die Engel wird das Endgericht nur indirect sich beziehen, weil und insofern sie nämlich zu den guten oder bösen Thaten der Menschen mitgewirkt haben. Für jenes wird den im Himmel vollendeten Geistern eine accidentelle Erhöhung ihrer Glorie und Glückseligkeit, für dieses den bösen Geistern eine accidentelle Steigerung ihres Strafzustandes zu theil werden. Vgl. oben S. 332. 339.

S. Thom. l. c. a. 8: Iudicium discussionis nullo modo habet locum neque in bonis angelis neque in malis, quia neque in bonis potest aliquid mali inveniri, neque in malis aliquid boni ad iudicium pertinens. Sed si loquamur

de iudicio retributionis, sic est distinguenda duplex retributio: una respondens propriis meritis angelorum, et haec a principio fuit utrisque facta, dum quidam in beatitudinem sublimati sunt, quidam vero in miseriam demersi. Alia retributio est, quae respondet meritis bonis vel malis per angelos procuratis; et haec retributio in futuro iudicio fiet, quia boni angeli amplius gaudium habebunt de salute eorum, quos ad meritum induxerunt, et mali amplius torquebuntur, multiplicata malorum ruina, qui per eos ad mala sunt incitati. Unde, directe loquendo, iudicium neque ex parte iudicantium neque ex parte iudicandorum erit angelorum, sed hominum; sed indirecte quodammodo respiciet angelos, in quantum actibus hominum fuerunt commixti. Ibid. ad 1: Illud verbum Apostoli (1 Cor. 6, 3: Nescitis, quoniam angelos iudicabimus?) est intelligendum de iudicio comparationis, quia quidam homines quibusdam angelis superiores invenientur.

2. Im Anschluß an das Weltgericht und nach Maßgabe desselben wird der Erlöser der ganzen Menschheit die jenseitigen ewigen Zustände der himmlischen Vollendung und der ewigen Verdammniß zutheilen (S. 1053). Auch die bewußtlose irdische Schöpfung wird bei der Wiederkunft Christi eine Umwandlung oder Erneuerung durch seine Allmacht empfangen, kraft deren sie von dem „Fluche der Sünde", d. i. von aller Vergänglichkeit und Verweslichkeit befreit, an der Verklärung der Auserwählten in ihrer Weise theilnehmen wird, gleichwie sie am Anfange auch in ihrer Weise an den übernatürlichen Segnungen des Urstandes theil hatte. Diese Umwandlung der Natur wird nach einer Andeutung der Heiligen Schrift mittelst eines läuternden Feuers (ignis conflagrationis, Weltbrand) geschehen, dessen sich der Erlöser, wie es scheint, zugleich als Straf- und Läuterungsmittel bedienen wird, um die noch nicht vollendeten Gerechten, insbesondere die bei seiner Wiederkunft auf Erden Lebenden für die Aufnahme in den Himmel zu befähigen.

Wenn in solcher Weise die ganze Schöpfung ihre „Vollendung" empfangen haben wird, ist das Weltende (consummatio saeculorum, finis mundi) gekommen. Dieser Ausdruck bedeutet dem Gesagten zufolge nicht die Vernichtung der Welt, sondern das Ende des gegenwärtigen (irdischen) Weltlaufes und des demselben entsprechenden (sittlichen und physischen) Zustandes der Menschheit und ihrer bisherigen irdischen Wohnstätte, oder den Beginn der ewigen Vollendung aller Dinge (a). Nachdem dann Sünde und Tod durch das Gericht und die Auferstehung besiegt und alles Böse von der Kirche, dem Reiche des Erlösers, ausgeschieden worden, wird Christus die Weltherrschaft, die er bis dahin (auch seiner menschlichen Natur nach) im Namen des Vaters geführt, um sein Reich auf Erden zu gründen und zu vollenden, dem Vater wiederum übergeben, und dieser wird fortan mit dem Sohne und dem Heiligen Geiste „alles in allem" sein. In dem dreieinigen Gott allein werden die Auserwählten zugleich mit ihrem Haupte Christus ihre einzige und ewige Vollendung und Glückseligkeit besitzen; ihn werden sie, vereint mit Christus und den reinen Geistern, anbeten, lieben und loben in Ewigkeit (b).

a) Röm. 8, 19—23 (S. 1068). Apok. 21, 1: Et vidi coelum novum et terram novam. Primum enim coelum et prima terra abiit, et mare iam non

est. 2 Petr. 3, 10: Adveniet autem dies Domini ut fur, in quo coeli magno impetu transient, elementa vero calore solventur, terra autem et quae in ipsa sunt opera, exurentur. (11) Cum igitur haec omnia dissolvenda sint, quales oportet vos esse in sanctis conversationibus et pietatibus, (12) exspectantes et properantes in adventum diei Domini, per quem coeli ardentes solventur et elementa ignis ardore tabescent? (13) Novos vero coelos et novam terram secundum promissa ipsius exspectamus, in quibus iustitia habitat. Vgl. Js. 65, 17. 1 Kor. 3, 13 und die oben S. 1064 citirten Stellen.

Zu 2 Petr. 3, 10 vgl. Hundhausen, Das zweite Pontificalschreiben des Apostelfürsten Petrus S. 422: „Οὐρανοί will in demselben Sinne gefaßt sein, wie das im Gegensatze zu dem in der Sündfluth untergegangenen Himmel stehende οἱ νῦν οὐρανοί in V. 7, und bezeichnet demnach, wie dieses, nur den Lufthimmel, nicht auch den Sternenhimmel; denn durch die Sündfluth (vgl. V. 5. 6) fand nur der Lufthimmel seinen Untergang, und unter dem im Gegensatz zu dem vorsündfluthlichen stehenden gegenwärtigen Himmel, der für Feuer aufbewahrt ist (vgl. V. 7) und durch Feuer zerstört werden wird (vgl. V. 10. 12), ist demnach auch nur der Lufthimmel zu verstehen. Mit Recht hat man sich deshalb auf 2 Petr. 3, 5—7 zum Beweise dafür berufen, daß nur die Erde und der Lufthimmel, nicht auch der Sternenhimmel, dem Feuer des jüngsten Tages anheimfallen werden. Zwar wird auch der Sternenhimmel von der Katastrophe jenes Tages mächtig berührt werden, und zwar werden auch an ihm gewaltige Veränderungen vorgehen (vgl. Js. 13, 9. 10; 30, 36; 34, 4. Joel 2, 10. 30 f.; 3, 15. Matth. 24, 29. Luc. 21, 25); aber nach der gewöhnlichen Annahme der Theologen, die in 2 Petr. 3, 5—7 eine unverkennbare Stütze hat, wird er nicht, wie die Erde und der Lufthimmel, vom Feuer heimgesucht werden.“ Vgl. Hebr. 12, 26. 27.

Aug., Civ. XX, 24, 1: In epistola quoque Petri Apostoli, ubi aqua inundatus, qui tunc erat, periisse dictus est mundus, satis clarum est, et quae pars mundi a toto significata et quatenus periisse dicta sit et qui coeli repositi igni reservandi in diem iudicii et perditionis hominum impiorum. Et in eo, quod post ait, *Veniet dies Domini* . . . possunt illi coeli intelligi perituri, quos dixit repositos igni reservandos, et ea elementa accipi arsura, quae in hac ima mundi parte subsistunt procellosa et turbulenta, in qua eosdem coelos dixit esse repositos, salvis illis superioribus et in sua integritate manentibus, in quorum firmamento sunt sidera constituta. Ibid. c. 16: Iudicatis quippe his, qui scripti non sunt in libro vitae et in aeternum ignem missis, . . . tunc figura huius mundi mundanorum ignium conflagratione praeteribit, sicut factum est mundanarum aquarum inundatione diluvium. Illa itaque, ut dixi, conflagratione mundana elementorum corruptibilium qualitates, quae corporibus nostris corruptibilibus congruebant, ardendo penitus interibunt; atque ipsa substantia eas qualitates habebit, quae corporibus immortalibus mirabili mutatione conveniant: ut scilicet mundus in melius innovatus, apte accommodetur hominibus etiam carne in melius innovatis.

S. Thom., Suppl. 3, q. 74, a. 1: Quia mundus propter hominem aliquo modo factus est, oportet, quod quando homo secundum corpus glorificabitur, etiam alia mundi corpora ad meliorum statum mutentur, ut sit et locus convenientior et aspectus delectabilior. Ibid. a. 4 ad 2: Petrus se exponit, de quibus coelis intelligat (2 Petr. 3, 12); praemiserat enim ante verba inducta, quod *coeli prius et terra per aquam perierant;* qui nunc eodem verbo *repositi sunt, igni reservati in diem iudicii* (v. 6. 7). Ergo illi coeli per ignem pur-

gabuntur, qui prius per aquam diluvii sunt purgati, scilicet coeli aërei. Vgl. *Bellarm.*, De Purgat. I, 5. *Suar.*, In 3 disp. 58, sect. 2, n. 4. Oswald a. a. O. S. 372. 378.

Nach der Meinung des hl. Thomas wird der Weltbrand dem allgemeinen Gerichte vorangehen, während der hl. Augustinus, der hl. Bonaventura u. a. annehmen, daß er demselben folgen werde. Vgl. *Aug.*, Civ. XX, 16 (siehe oben). *S. Thom.*, Suppl. 3, q. 74, a. 7.

Ueber die Natur und den Ursprung jenes Weltbrandes siehe *S. Thom.* l. c. a. 3: Alii dicunt, sequentes Augustinum, quod *sicut mundanarum aquarum inundatione factum est diluvium, ita mundanorum ignium conflagratione figura huius mundi peribit* (siehe oben). Ista autem conflagratio nihil aliud est quam congregatio omnium causarum inferiorum et superiorum, quae ex natura sua habent virtutem igniendi: quae quidem congregatio non naturali cursu rerum, sed virtute divina fiet, et ex omnibus istis causis sic congregatis generabitur ignis, qui faciem huius mundi exuret. Vgl. *Suar.* l. c. disp. 57, sect. 1.

Ueber den Zweck der Weltumwandlung vgl. *S. Thom.* l. c. q. 74, a. 1 (siehe oben); q. 91, 1: Habitatio debet habitatori congruere. Sed mundus factus est, ut sit habitatio hominis. Ergo debet homini congruere. Sed homo innovabitur. Ergo similiter et mundus. . . . Omnia corporalia propter hominem facta esse creduntur, unde et omnia dicuntur ei subiecta. Serviunt autem homini dupliciter: uno modo ad sustentationem corporalis vitae, alio modo ad profectum cognitionis divinae. . . . Primo ergo ministerio creaturarum homo glorificatus nullo modo indigebit; cum eius corpus sit futurum omnino incorruptibile, divina virtute id faciente per animam, quam immediate glorificat. Secundo etiam ministerio non indigebit homo quantum ad cognitionem intellectivam, quia tali cognitione Deum sancti videbunt immediate per essentiam. Sed ad hanc visionem essentiae oculus carnis attingere non poterit; et ideo, ut ei etiam solatium congruens de visione divinitatis praebeatur, inspiciet divinitatem in suis effectibus corporalibus, in quibus manifesta indicia divinae maiestatis apparebunt et praecipue in carne Christi et post hoc in corporibus beatorum et deinceps in omnibus aliis corporibus. Et ideo oportebit, ut etiam illa corpora maiorem influentiam a divina bonitate suscipiant quam nunc; non tamen speciem variantem, sed addentem cuiusdam gloriae perfectionem, et haec erit mundi innovatio. Unde simul mundus innovabitur et homo glorificabitur. Den Fortbestand der Pflanzen- und Thierwelt nimmt der hl. Thomas nicht an (ibid. a. 5).

Hundhausen a. a. O. S. 439: „Jene wunderbare Verklärung der materiellen Creatur aber hat ihren tiefsten Grund in der Incarnation und wird erfolgen um des Erlösers und der Erlösten willen. Die materielle Schöpfung nämlich ist dadurch, daß Christus aus ihr seinen menschlichen Leib genommen und in ihr das Werk der Erlösung vollbracht, in eine überaus erhabene und innige Beziehung zu dem Sohne Gottes getreten. Ueber ihre Natur hoch erhoben, ist sie der durch die hypostatische Union und die Geheimnisse der Erlösung geweihte Tempel des Sohnes Gottes geworden, und von seiner eigenen göttlichen Herrlichkeit soll sie darum auch dereinst die ganze Ewigkeit hindurch in übernatürlicher und wunderbarer Pracht und Herrlichkeit wiederstrahlen."

Vgl. Scheeben, Die Mysterien des Christenthums S. 658. Hettinger, Apologie des Christenthums II, 16. Vortrag: „Ist Jesus Christus der Erstandene, der Gottmensch, dessen verklärte Menschheit sitzet zur Rechten des Vaters und durch

den das gesammte Geschlecht der gleichen Verklärung entgegengeführt wird, dann fordert dieser neue Leib der Menschheit eine neue Erde, auf welcher er sich bewegt, entsprechend seinem verklärten Zustande. Wie des Menschen Sünde, Krankheit und Tod die Natur mit sich in den Fall gezogen, so wird seine Erlösung, Auferstehung und Verklärung Grund und Form für die Verklärung der gesammten Weltcreatur. Denn das Weltall ist ein organisches Ganze, das Gewand des Geschlechtes, wie der Leib des Einzelmenschen die Welt im kleinen ist. Die Weltverklärung, der neue Himmel und die neue Erde, ist darum die nothwendige Consequenz der verklärten Leiblichkeit, die letzte Wirkung der göttlichen Erlösungsthat, durch welche hier schon die Natur geweiht und geheiligt ward, dort aber die Vollendung empfängt. . . . Was der neue Himmel und die neue Erde sein wird, weiß Gott allein. Wir werden nicht vergessen, daß es Bilder sind, in denen der Himmel, das Reich des Messias, erkennbar uns gezeigt wird, aber ebensowenig verkennen, daß sie Abbilder sind großer und wahrhaftiger Dinge, die höchste Erscheinung der göttlichen Liebe und der größten Herrlichkeit der Erlösten, der bedeutsame Commentar des großen Wortes: Kein Auge hat es gesehen, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben."

b) 1 Kor. 15, 24: Deinde finis, cum tradiderit regnum Deo et Patri, cum evacuaverit omnem principatum et potestatem et virtutem. (25) Oportet autem illum regnare, donec ponat omnes inimicos sub pedibus eius. (26) Novissima autem inimica destruetur mors; omnia enim subiecit sub pedibus eius. Cum autem dicat: (27) Omnia subiecta sunt ei; sine dubio praeter eum, qui subiecit ei omnia. (28) Cum autem subiecta fuerint illi omnia: tunc et ipse Filius subiectus erit ei, qui subiecit sibi omnia, ut sit Deus omnia in omnibus.

Der Apostel lehrt hier keineswegs eine allgemeine Apokatastasis (Wiederherstellung aller Dinge) im origenistischen Sinne (siehe oben S. 337). Die „Vernichtung" der Christo feindlichen (sittlichen) Mächte (V. 24) ist von einer äußern gewaltsamen Besiegung derselben durch den Gottmenschen als den Weltregierer und Weltrichter zu verstehen, nicht aber in dem Sinne, als ob er durch eine innere sittliche Umwandlung aller gefallenen Geister und sündhaften Menschenseelen den ursprünglichen Zustand der Gottgefälligkeit aller Geschöpfe wiederherstellen werde. Vgl. oben S. 1023. 1026.

Zu V. 24. 28 vgl. *Aug.*, De Trin. I, 10. 20: Tradet itaque regnum Deo et Patri Dominus noster Iesus Christus, non se inde separato, nec Spiritu Sancto, quando perducet credentes ad contemplationem Dei, ubi est finis omnium bonarum actionum et requies sempiterna et gaudium, quod numquam auferetur a nobis. . . . In illa igitur contemplatione Deus erit omnia in omnibus; quia nihil ab illo aliud requiretur, sed solo ipso illustrari perfruique sufficiet. . . . Contemplabimur enim . . . (Forts. siehe S. 516). Ibid. n. 21: Cum ergo tradiderit regnum Deo et Patri, id est, cum credentes et viventes ex fide, pro quibus nunc mediator interpellat, perduxerit ad contemplationem, cui percipiendae suspiramus et gemimus, et cum transierit labor et gemitus, iam non interpellabit pro nobis tradito regno Deo et Patri.

Diesen Schlußact des gegenwärtigen Weltlaufes beschreibt der hl. Anselmus (Med. XVII) mit den Worten: Sublatis impiis ne videant gloriam Dei, de iustis vero singulis secundum gradum suum et meritum angelicis ordinibus insertis, fiet illa gloriosa processio, Christo procedente capite nostro omnibusque suis membris sequentibus, et tradetur regnum Deo Patri, ut ipse regnet in eis et ipsi in eo, regnum illud percipientes, *quod paratum est illis ab origine mundi*, cuius regni status ne cogitari quidem a nobis potest, multo minus

dici vel scribi. Hoc scio, quod nihil omnino aberit, quod velis adesse. Nullus igitur ibi luctus, nullus fletus, nullus dolor, nullus timor. . . . Quid est ultra, quod quaeramus? Certe, quod iis omnibus excellentius est, scilicet visio, cognitio et dilectio Creatoris. Videbitur in se, videbitur in omnibus creaturis suis, regens omnia sine sollicitudine, sustentans omnia sine labore, impertiens quodammodo se singulis pro sua capacitate, sine diminutione vel divisione. . . . Ex his tanta nascetur dilectio, tantus ardor pii amoris, tanta dulcedo caritatis, tanta fruendi copia, tanta desiderii vehementia, ut nec satietas desiderium nec desiderium satietatem impediat. Quid est hoc? Certe, quod *oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se.*

3. Irrig (sententia erronea) ist demnach der sogen. Chiliasmus oder die Lehre von einem tausendjährigen irdischen Reiche Christi, welches angeblich vor dem Weltgerichte, nachdem zunächst nur die Auferweckung der Gerechten stattgefunden, eintreten soll. In der grobsinnlichen (dem christlichen Sittengesetze in einzelnen Punkten zuwiderlaufenden) Form, in welcher derselbe u. a. von Cerinth, den Ebioniten und von neuern Secten (Irvingianern, Mormonen) vertreten wurde, erscheint der Chiliasmus geradezu als häretisch (der geoffenbarten Lehre über die Person und das Werk des Erlösers, über die Bestimmung des Menschen u. s. f. widersprechend). In einem mehr spiritualistischen Sinne huldigten demselben auch eine Anzahl Väter und Kirchenschriftsteller der ersten vier Jahrhunderte (Papias, Justin, Irenäus, Tertullian, Lactanz u. a.), während er hinwieder von andern entschieden bekämpft wurde (Athenagoras, Cajus, Clemens, Origenes, Dionys von Alexandrien, Basilius, Gregor von Nazianz, Hieronymus, Augustinus). Der hl. Augustinus wies insbesondere nach, daß die Schriftstelle (Apok. 20, 4 ff.), auf welche sich die Chiliasten zumeist beriefen, nicht von einem in Zukunft erst zu erwartenden (irdischen) Reiche Christi handle, sondern von der geistigen Herrschaft, welche der verherrlichte Erlöser im Himmel und auf Erden über die (erlöste) Welt und in seiner Kirche schon jetzt und bis zum Ende der Zeiten ausübe (siehe § 110; 112, 1), und an welcher auch die (im Himmel) vollendeten Gerechten theilnehmen (Apok. 20, 4).

Schon Justin (Dial. c. Tryph. 80) gestand ausdrücklich, daß nicht alle rechtgläubigen Christen die chiliastische Lehre annähmen. Auch bei den apostolischen Vätern findet sich keine Spur des chiliastischen Glaubens. Vgl. Schwane, Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit S. 398. K. Werner, Geschichte der apolog. und polem. Literatur II, 460 ff. Atzberger a. a. O. (§ 161, 2) S. 142. Ueber die neuern Chiliasten siehe Döllinger, Christenthum und Kirche (1. Aufl.) S. 285. Jörg, Geschichte des Protestantismus u. s. f. II, 94. Sonstige Literatur siehe Hergenröther, Handbuch der allgem. Kirchengeschichte I (3. Aufl.), 247, Anm. 1.

Auch in seiner mildern Form ist der Chiliasmus nicht nur von der Offenbarung gänzlich verlassen, sondern auch unvereinbar mit der deutlichen Lehre der Heiligen Schrift über die (eine) allgemeine Auferweckung der Todten und das (eine) allgemeine Gericht, welche den nächsten Zweck der Wiederkunft Christi bilden, sowie über das besondere Gericht und die sich daran anschließende jenseitige Vergeltung;

ferner über das Wesen und den Zweck der Kirche und des christlichen Lebens u. s. w. Vgl. § 129. 166. 168 und oben n. 1.

Aug., Civ. XX, 7—9. Vgl. ibid. c. 7, 1: Quae opinio (die chiliastische) esset utcumque tolerabilis, si aliquae deliciae spiritales in illo sabbato adfuturae sanctis per Domini praesentiam crederentur. Nam etiam nos hoc opinati fuimus aliquando. Sed cum eos, qui tunc surrexerint, dicant immoderatissimis carnalibus epulis vacaturos, in quibus cibus sit tantus ac potus, ut non solum nullam modestiam teneant, sed modum quoque ipsius incredulitatis excedant: nullo modo ista possunt nisi a carnalibus credi. Ueber die zweifache Auferstehung, wovon Apok. 20, 5. 13 die Rede ist, vgl. ibid. c. 6, 2: Sicut ergo duae sunt regenerationes, de quibus iam supra locutus sum, una secundum fidem, quae nunc fit per baptismum; alia secundum carnem, quae fiet in eius incorruptione atque immortalitate per iudicium magnum atque novissimum: ita sunt et resurrectiones duae, una prima, quae nunc est, et animarum est, quae venire non permittit in mortem secundam; alia secunda, quae nunc non est, sed in saeculi fine futura est, nec animarum, sed corporum est, quae per ultimum iudicium alios mittet in secundam mortem, alios in eam vitam, quae non habet mortem. Die „tausend Jahre“ (Apok. 20, 4) bezeichnen (unbestimmt oder bildlich) die ganze Zeit des gegenwärtigen Weltlaufes, von der Gründung der Kirche bis zum Weltende (ibid. c. 7, 2). *S. Thom.*, C. Gent. IV, 83: Per mille autem annos intelligitur totum tempus Ecclesiae, in quo Martyres regnant cum Christo et alii Sancti, tam in praesenti Ecclesia, quae regnum Dei dicitur, quam etiam in coelesti patria, quantum ad animas; millenarius enim numerus perfectionem significat, quia est numerus cubicus, id est, figura solida, et radix eius est denarius, qui solet etiam perfectionem signare. Vgl. IV. Sent. d. 43, q. 1, a. 3, q. 1 ad 4; Summa theol. Suppl. 3, q. 77, a. 1. *Bellarm.*, De Rom. Pont. III, 17: Iam dudum explosa est (die chiliastische Meinung des Papias, Irenäus u. s. f.) tamquam error exploratus. Dominus enim Matth. 24 et 25 aperte docet post Antichristi persecutionem statim futurum iudicium ultimum et ituros omnes bonos in vitam aeternam, omnes malos in ignem aeternum, ac proinde non futura post alios mille annos nec umquam deinceps ulla proelia.

Berichtigung:

S. 202, Zeile 16 von oben lies drei statt vier. Vgl. S. 227.



Alphabetisches Sachregister.

Schegg, Dr. P., **Biblische Archäologie.** Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben von Dr. J. B. Wirthmüller. (XXVIII u. 716 S.) *M.* 9; geb. *M.* 11.

Schwane, Dr. J., **Dogmengeschichte.** 4 Bde. (XLVI u. 2582 S.) *M.* 33; geb. *M.* 41.

I. Band. **Vornicänische Zeit.** (Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage.) (X u. 572 S.) *M.* 7.50; geb. *M.* 9.50.

II. Band. **Patristische Zeit.** (325—787 n. Chr.) Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. (XIV u. 892 S.) *M.* 11.50; geb. *M.* 13.50.

III. Band. **Mittlere Zeit.** (787—1517 n. Chr.) (XII u. 702 S.) *M.* 9; geb. *M.* 11.

IV. Band. **Neuere Zeit.** (Seit 1517 n. Chr.) (X u. 416 S.) *M.* 5; geb. *M.* 7.

Simar, Dr. Th. H. (Bischof von Paderborn), **Lehrbuch der Dogmatik.** Vierte, verbesserte Auflage. Zwei Bände. (XXII u. 1102 S.) *M.* 11; geb. *M.* 15.

Mit Rücksicht auf den noch nicht erfolgten Abschluß von Scheebens großer Dogmatik hat die Verlagshandlung das vorstehende Lehrbuch mit Zustimmung des hochw. Herrn Verfassers der „Theologischen Bibliothek" in der Weise einverleibt, daß die im Format der Bibliothek erschienene dritte Auflage von Simars Lehrbuch neben oder an Stelle von Scheeben bezogen werden kann.

Thalhofer, Dr. V., **Handbuch der katholischen Liturgik.** Zwei Bände.

I. Band. **1. Abtheilung.** Zweite Auflage, bearbeitet von Dr. A. Ebner. (XIV u. 362 S.) *M.* 4.

— **2. Abtheilung.** (IV u. 586 S.) (Fehlt zur Zeit.)

II. Band. (XII u. 564 S.) (Fehlt zur Zeit.)

Die Fortsetzung der zweiten Auflage (zunächst Bd. I, 2. Abth. und Bd. II, 1. Abth.) ist in Vorbereitung.

Vering, Dr. F. H., **Lehrbuch des katholischen, orientalischen und protestantischen Kirchenrechts, mit besonderer Rücksicht auf Deutschland, Oesterreich und die Schweiz.** Dritte, umgearbeitete, sehr verbesserte und vermehrte Auflage. (XVI u. 1032 S.) *M.* 14; geb. *M.* 16.

Die zur Erweiterung der **„Theologischen Bibliothek"** noch vorgesehenen Werke: **Theologische Literaturgeschichte** von Professor Dr. Albert Ehrhard, und **Pädagogik**, sind in Vorbereitung.

Zweite Serie.

Familler, Dr. J., **Pastoral-Psychiatrie.** Ein Handbuch für die Seelsorge der Geisteskranken zusammengestellt. (X u. 180 S.) *M.* 2.20; geb. *M.* 4.

Gihr, Dr. N., **Das heilige Meßopfer dogmatisch, liturgisch und ascetisch erklärt.** Sechste Auflage. (XVI u. 734 S.) *M.* 7; geb. *M.* 9.

— **Die heiligen Sacramente der katholischen Kirche.** Für die Seelsorger dogmatisch dargestellt. Zwei Bände.

I. Band. **Allgemeine Sacramentenlehre. Die Taufe, die Firmung und die Eucharistie.** (XVIII u. 688 S.) *M.* 8; geb. *M.* 10.

— **Die Sequenzen des römischen Meßbuches dogmatisch und ascetisch erklärt.** Nebst einer Abhandlung über die Schmerzen Mariä. Mit fünf Bildern von Professor J. Klein. (VIII u. 548 S.) *M.* 6; geb. *M.* 8.

Jungmann, Dr. J., S. J., **Theorie der geistlichen Beredsamkeit.** Akademische Vorlesungen. Dritte Auflage. Zwei Bände. (XXIV u. 1162 S.) *M.* 12; geb. *M.* 16.

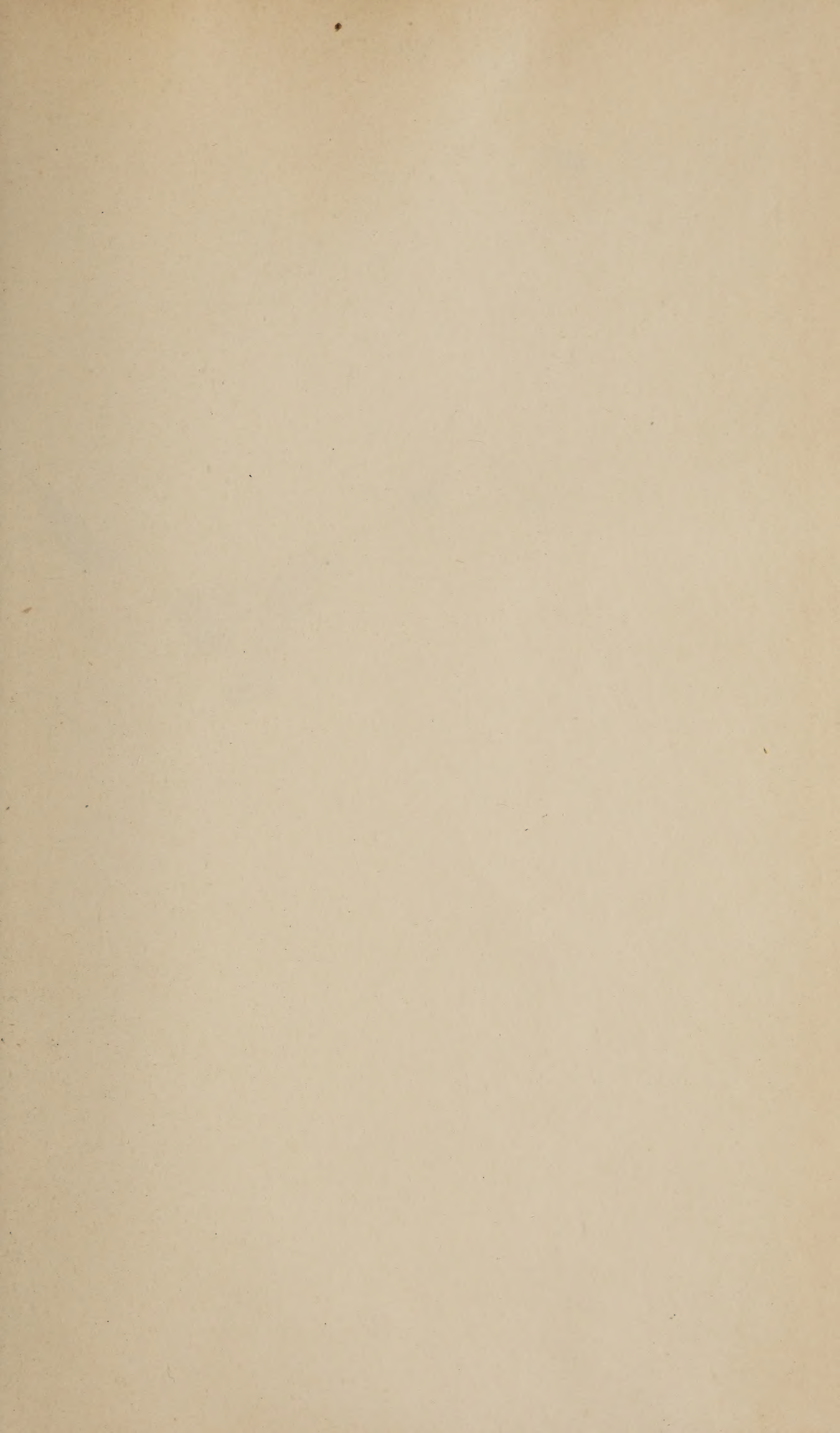
Stöhr, Dr. A., **Handbuch der Pastoralmedicin mit besonderer Berücksichtigung der Hygieine.** Dritte Auflage. (VIII u. 478 S.) *M.* 6; geb. *M.* 8.

Jeder Theil der „Theologischen Bibliothek" (gr. 8°) wird einzeln abgegeben.
Zu beziehen durch alle Buchhandlungen.

Freiburg im Breisgau. 1899. **Herder'sche Verlagshandlung.**












Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01016 9284